منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

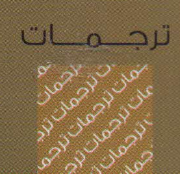
توماس هايلاند إيركسون فين سيفرت نيلسون

تاريخ النظرية الأنثروبولوجية



ترجمة: أ. د. لاهاي عبد الحسين

ترجمات



تاريخ النظرية الأنثروبولوجية

توماس هايلاند إيركسون
فين سيفرت نيلسون

هذا كتاب طموح، ولكنّه ليس بدعيًّا. إنّه طموح لأنّه يحاول – ضمن حيز الصفحات القليلة نسبيًّا – أن يوضح التاريخ المتنوع لعلم الأنثروبولوجيا. وقد ارتبطت أسبقياتنا وحذوفاتنا وتأويلاتنا بالمناقشة والتفنيد؛ حيث إنّه لا وجود لتاريخ منفرد ذي حجة لأي شيء، وأقلها حقلاً باسطًا ذراعيه، حقل ديناميكيّ وموضع خلاف مثل حقل الأنثروبولوجيا. ومع ذلك، فالكتاب لا يزال بسيطًا؛ حيث إنّ هدفنا في كل العمل أن نقدم عملاً متزنًا ومتوازنًا للنمو التاريخي للأنثروبولوجيا كفرع من فروع المعرفة الإنسانية، وليس تقديم إعادة تأويل جذريّة له.

ثمّة أدبيات علمية متنامية عن تاريخ الأنثروبولوجيا، والتي لا يحاول هذا الكتاب المنهجي أنْ يتنافس معها. وعلى الرغم من ذلك، لا نعرف عن كتاب بمثل هذا المدى كما في هذا الكتاب على نحو مضبوط؛ إذ غالبًا ما تكون الأدبيات العلمية تفصيلية، والكتب القائمة عن التاريخ الأنثروبولوجي إما نظرية التوجه في الأكثر، أو ملتزمة بواحدة أو القليل من التقاليد المهنية. ورغم أنّنا قد لا ننجح دائمًا، فقد ناضلنا لإعطاء انطباع عن التطورات الموازية والمتقاربة والمتداخلة للتقاليد الرئيسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.


ISBN: 978-614-02-1057-8
9 786140 210578

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com




منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

تاريخ النظرية
الأنثروبولوجية

تاريخ النظرية الأنثروبولوجية

توماس هايلاند إيركسون وفين سيفرت نيلسون

ترجمة

أ. د. لاهاي عبد الحسين

كلية الآداب، جامعة بغداد





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-02-1057-8

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



omapublishing@hotmail.com
omapublishing@gmail.com
هاتف: 0096478004500656
العراق- بغداد شارع المتنبي، الناصرية - شارع الحبوبي

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

المحتويات

تمهيد

هذا كتاب طموح، ولكنّه ليس بدعيًّا. إنّه طموح لأنّه يحاول - ضمن حيز الصفحات القليلة نسبيًّا - أن يوضح التاريخ المتنوع لعلم الأنثروبولوجيا. وقد ارتبطت أسبقياتنا وحذوفاتنا وتأويلاتنا بالمناقشة والتفنيد؛ حيث إنّه لا وجود لتاريخ منفرد ذي حجة لأي شيء، وأقلها حقلاً باسطًا ذراعيه، حقل ديناميكيّ وموضع خلاف مثل حقل الأنثروبولوجيا. ومع ذلك، فالكتاب لا يزال بسيطًا؛ حيث إنّ هدفنا في كل العمل أن نقدم عملاً متزنًا ومتوازنًا للنمو التاريخي للأنثروبولوجيا كفرعٍ من فروع المعرفة الإنسانية، وليس تقديم إعادة تأويل جذرية له.

ثمّة أدبيات علمية متنامية عن تاريخ الأنثروبولوجيا، والتي لا يحاول هذا الكتاب المنهجي أنْ يتنافس معها. وعلى الرغم من ذلك، لا نعرف عن كتاب يمثل هذا المدى كما في هذا الكتاب على نحو مضبوط؛ إذ غالبًا ما تكون الأدبيات العلمية تفصيلية، والكتب القائمة عن التاريخ الأنثروبولوجي إما نظرية التوجه في الأكثر، أو ملتزمة بواحدة أو القليل من التقاليد المهنية. ورغم أنّنا قد لا ننجح دائمًا، فقد ناضلنا لإعطاء انطباع عن التطورات الموازية والمتقاربة والمتداخلة للتقاليد الرئيسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

والكتاب منظم زمنيًّا بدءًا بـ 'أوليات الأنثروبولوجيا' من اليونان العتيقة إلى عصر التنوير، ويستمر مع ابتكار الأنثروبولوجيا الأكاديمية، وتنامي علم الاجتماع الكلاسيكي خلال القرن التاسع عشر. يركز الفصل الثالث على أربعة رجال ممن يعتبرون - بالإجماع العام - الآباء المؤسسين لأنثروبولوجيا القرن العشرين، بينما يشير الفصل الرابع إلى كيف أنّ عملهم استمر وتنوع من قبل الطلبة. ويتعامل كلا الفصلين الخامس والسادس مع نفس الفترة، من حوالي 1946 إلى حوالي 1968، ولكنّهما يركزان على التيارات المختلفة؛ حيث يناقش الفصل الخامس الجدالات النظرية المحيطة بمفاهيم المجتمع والإدماج الاجتماعي، بينما يغطي الفصل السادس مفاهيم الثقافة

والمعنى الرمزي. وفي الفصل السابع، عرضت الاضطرابات الثقافية والسياسية للستينيات والسبعينيات، مع التشديد على الدوافع المنبثقة من الحركة الماركسية والحركة النسوية. ويتعامل الفصل الثامن مع الثمانينيات، مركزًا على حركة ما بعد الحداثة، وقريبتها: حركة ما بعد الاستعمار، وهما تياران نقديان اثنان، تحديا بصورة جدية الثقة الذاتية لميدان العلم، فيما يعرض الفصل التاسع والأخير للقليل من تيارات ما بعد الحداثة الرئيسية التي ظهرت في التسعينيات.

لا نعتبر تاريخ الأنثروبولوجيا حكاية للتطور المتصاعد الخطي، فقد استحوذت بعض 'الجدالات الحديثة'، على سبيل المثال، على اهتمام العلماء منذ عصر التنوير وحتى قبل ذلك. ولكننا نعتقد - في الوقت نفسه - أنّه كان هناك نمو متصاعد ومتراكم في المعرفة والفهم ضمن ميدان العلم، وليس في أقلّها ما يتعلق بالطريقة المنهجية. زد على ذلك أنه كما يستجيب علم الأنثروبولوجيا إلى التغيرات في العالم الخارجي، فإنّ تركيزه النظري الجوهري يتغير وفقًا لذلك. وعليه، قادت الحركة منذ بدايات عصر التصنيع والاستعمار إلى عصر المعلومات للحداثة العولمية ميدان العلم خلال سلسلة من التحولات، والتي استمرت من الناحية الجوهرية لتطرح نفس الأسئلة التي سئلت قبل خمسين، أو مائة، أو حتى مائتي سنة ماضية.

أوسلو/كوبنهاجن، تموز 2001

تي. أج. إي. & أف. أس. أن.

- 1 -

البدايات

متى وُجد علماء الأنثروبولوجيا؟ تنقسم الآراء في هذه القضية، ويعتمد الجواب - بدرجة كبيرة - على ما يعنيه الواحد بعالِم الأنثروبولوجيا. كان - ولا يزال - لدى الناس تطفل حول جيرانهم والناس الأكثر بعدًا عنهم، دخلوا في قيل وقال عنهم، وتعاركوا معهم، وتزوجوا منهم، وقالوا عنهم ما قالوا، ثم كتبت بعض هذه القصص والأساطير، وانتقد بعضها على اعتبار أنّها روايات غير دقيقة أو ذات مركزية عرقية (أو على الأصح: عنصرية). وقد قورنت بعض هذه القصص بأخرى حول أناس آخرين؛ مما أدى إلى افتراضات أكثر عمومية حول 'الناس أينما كانوا'. وبهذا المعنى، يبدأ البحث الأنثروبولوجي في اللحظة التي يقوم فيها أجنبي بالانتقال إلى شقة في الجوار.

إذا قيّدنا أنفسنا بالأنثروبولوجيا كفرعٍ من فروع المعرفة العلمية، يمكن للبعض أنْ يتعقبه بالعودة إلى عصر التنوير الأوربي خلال القرن الثامن عشر. ادعى البعض أنّ الأنثروبولوجيا لم تبرز كعلم حتى خمسينيات القرن التاسع عشر، مع ذلك جادل آخرون أنّ البحث الأنثروبولوجي بمعناه المعروف في الوقت الحاضر استهِلّ فقط بعد الحرب العالمية الأولى، ونحن لا نستطيع تفادي مثل هذه الأمور الغامضة.

مما لا شك فيه - على أية حال - أنّ الأنثروبولوجيا اعتبرت عِلمًا للإنسانية، تجد أصولها في المنطقة التي ندعوها على نحوٍ شائع وإنْ كان بلا دقة: 'الغرب'، وعلى نحوٍ ملحوظ في ثلاثة أو أربعة بلدان 'أوربية': فرنسا، وبريطانيا العظمى، والولايات المتحدة، وحتى الحرب العالمية الثانية ألمانيا. وللحديث تاريخيًّا، فإنّ هذا فرع من فروع المعرفة الأوربية، وإنّ ممارسيه - مثل كل أولئك الذين يعملون في مجال العلوم الأوربية - يحبون أنْ يتعقبوا جذوره بين فترة وأخرى بالعودة إلى اليونانيين القدامى.

هيرودتس ويونانيون آخرون

بفضل البحوث التي قام بها أنثروبولوجيون ومؤرخون وآثاريون، فإننا نعتقد اليوم أنّ 'اليونانيين القدامى' اختلفوا عنّا بصورة جذرية. كان نصف السكان عبيدًا في دول المدينة 'الديموقراطية' الكلاسيكية، حيث اعتبر المواطنون الأحرار العمل اليدوي باعثًا على التحقير، وأنّ من المحتمل أنْ تكون الديموقراطية (والتي 'اخترعت' كذلك من قبل اليونانيين) أكثر شبهًا بالولائم التنافسية لدى الكواكوتل (الفصل الرابع)، بالمقارنة مع المؤسسات الموصّفة في المؤسسات الدستورية الحديثة (انظر فينلي 1973؛ بي. أندرسون 1974).

إنّ في العودة إلى اليونانيين رحلة طويلة، ولكي ننفذ إلى عالمهم من خلال الزجاج المكسر والمدخن، فإننا سنلقي نظرة على دول المدينة الصغيرة المحاطة بالأرض الزراعية التقليدية لعصر الحديد، والمرتبطة بالعالم الخارجي من خلال شبكة علاقات التجارة البحرية بين السكان الحضر على طول سواحل المتوسط والبحر الأسود. جاءت التجارة بسلع الرفاهية والعبيد – وهي ثروة معتبرة – إلى المدن ومواطني *مراكزها*، ممن يُعرفون بازدرائهم للعمل البدني، وكان في متناول أياديهم فائض كبير، استخدموه – فيما بين أشياء أخرى – لبناء المعابد، والملاعب، والحمامات وبنايات عامة أخرى، حيث كان من الممكن للمواطنين الذكور أنْ يلتقوا ويدخلوا في خلافات وتأملات فلسفية حول كيفية وضع العالم مع بعضه البعض.

عاش هيرودتس الهاليكارناسيس (484 – 425 ق. م) في مثل هذا المجتمع المحلي. بدأ هيرودتس – المولود في مدينة مستعمرة يونانية على الساحل الجنوبي الغربي لما يعرف اليوم بتركيا – السفر كرجل شاب، واكتسب معرفة حميمة عن العديد من الشعوب الأجنبية التي حافظ اليونانيون على صلاتٍ معها. يُذكر اليوم هيرودتس بصورة رئيسية لتاريخه عن الحروب الفارسية، ولكنّه كتب كذلك قصص رحلات مفصلة عن أجزاء متنوعة لغرب آسيا ومصر، وعن مناطق بعيدة كبعد السيثيين على الساحل الشمالي للبحر الأسود. في هذه القصص – البعيدة كل البعد عمّا نحن عليه في عالمنا الحاضر – نتعرف على مشكلة ظلّت تتبع الأنثروبولوجيا بأقنعة متنوعة حتى اليوم: كيف أنّ علينا أنْ نتصل بـ 'الآخر'؟ هل هم مثلنا من حيث الأساس، أم إنهم مختلفون عنّا أساسًا؟ حاولت الكثير من النظريات الأنثروبولوجية أنْ تقيم توازنًا بين

هذه المواقف، وهذا ما حاول هيرودتس القيام به بالضبط، إذ يظهر ببساطة أحيانًا 'رجلاً مدنيًّا' متعصبًا وذا مركزية عرقية، ممن يحتقر كل شيء أجنبي، ويعترف في أوقات أخرى أنّ للناس المختلفين قيمًا مختلفة لأنّهم يعيشون في ظلّ ظروف مختلفة، وليس لأنّهم ناقصون أخلاقيًّا. واليوم تقرأ توصيفات هيرودتس رفيعة المستوى للغة واللباس، والمؤسسات السياسية والتشريعية، والحِرَف والاقتصاد. ورغم أنّه أحيانًا حصل على الأشياء بشكلٍ خاطئ بصورة واضحة؛ فقد كان عالِمًا دقيقًا حدّ النقنقة، ممن ترك كتبًا هي في الغالب المصادر المكتوبة الوحيدة فقط التي نملكها عن شعوب ذلك الماضي البعيد.

اختبر العديد من اليونانيين حصافتهم على الضدّ من العبارات الفلسفية الموهمة بالتناقض، التي تُلمس على نحوٍ مباشر عن مشكلة: كيف أنّ علينا أنْ نتصل بـ 'الآخرين'؟ وهذا هو تناقض *الكونية* على الضدّ من *النسبية*. يمكن أنْ يحاول كونيّ اليوم الحاضر التعرف على ما هو شائع ومتماثل (أو حتى الكونيات) بين المجتمعات المختلفة، بينما يود النسبي أنْ يشدد على تفرد وخصوصية كل مجتمع أو ثقافة. يُوصَّف سفسطائيو أثينا أحيانًا كما لو أنّهم أول النسبيين المتفلسفين حسب التقاليد الأوربية (اهتم بضعة مفكرين معاصرين تقريبًا في آسيا، مثل: كوتاما بوذا، كونفوشيوس ولاو – تزاي بقضايا مماثلة). وفي حوارات أفلاطون (447 – 327 ق. م) *البروتاجوراس والجورجياس*، يجادل سقراط مع السفسطائية، قد نصورهم بمعركة فكرية نزيهة، محاطين بمعابد ملونة وبنايات عامة وقورة، مع عبيدهم ممن نادرًا ما كانوا منظورين، حيث يقفون في الظلّ بين الأعمدة. يقف مواطنون آخرون كمشاهدين، فيما يتمكن إيمان سقراط بالكونية من التأكيد على الحقائق الكونية، ويتم تحدي هذا من وجهة النظر النسبية التي تقول بتباين الحقيقة على الدوام على أساس التجربة، وما يسميه الناس اليوم "ثقافة".

لا تتعامل حوارات أفلاطون مباشرةً مع الفروق الثقافية، ولكنّها تشهد على حقيقة أنّ المواجهات عبر الثقافية كانت جزءًا من الحياة اليومية في دول المدينة. امتدت طرق التجارة اليونانية من مضيق جبل طارق إلى أوكرانيا الوقت الحاضر، وخاض اليونانيون حروبًا مع الفرس والعديد من 'البرابرة' الآخرين، وبدا مصطلح "البربري" ويعني: 'أجنبي' بالنسبة للأذن اليونانية كما لو أنّ هؤلاء الغرباء كانوا قادرين

فقط أنْ يقولوا: 'بار – بار'، 'بار – بار'. وبالمثل في روسيا، يُدعى الألمان حتى هذا اليوم: نيمتسي (الخرسان): أولئك الذين يتكلمون، إلا إنّهم لا يقولون شيئًا.

انغمس أرسطو (384 – 322 ق. م) كذلك في تأملات رفيعة المستوى حول الطبيعة الإنسانية، وناقش في أنثروبولوجيته الفلسفية الفروق بين الناس على وجه العموم والحيوانات، وتوصل إلى أنّه على الرغم من أنّ للناس بضع حاجات مشتركة مع الحيوانات؛ فإنّ الإنسان فقط هو الذي يملك العقل والحكمة والأخلاق. كما جادل أرسطو كذلك في أنّ البشر اجتماعيون من حيث الجوهر بطبيعتهم. في الأنثروبولوجيا وأي مجال آخر، فإنّ مثل هذا الطراز الكوني للفكر، والذي يرمي إلى تأسيس التماثلات بدلاً من الاختلافات بين جماعات البشر، يلعب دورًا مهمًّا حتى اليوم. زد على ذلك، فإنه يبدو من الواضح أنّ الأنثروبولوجيا، صعودًا في التاريخ، تأرجحت بين الوقفة الكونية والنسبية، وأنّه غالبًا ما قيل كذلك إنّ الرموز المركزية في مجال العلم مالت كذلك إما لهذا الموقف أو ذاك.

بعد العصور القديمة

ربما كانت الظروف مفضلَة على نحوٍ خاص لتطور العلم المنظم في دولة المدينة اليونانية الكلاسيكية، وكذلك الحال في القرون التالية؛ حيث تمّ تشجيع النشاطات 'المدنية' مثل: الفن والعلم والفلسفة حول المتوسط. أولاً: قاد الإسكندر العظيم في الفترة الهيللينية، بعد المقدونية، (356 – 323 ق. م) جيوشه إلى التخوم الشمالية للهند، ناشرًا بذلك الثقافة اليونانية الحضرية أينما ذهب. من ثمّ فيما بعد، وخلال بضعة قرون، عندما هيمنت روما على معظم أوربا والشرق الأوسط وشمال أفريقيا؛ طبعت سكانها بثقافة مشتقة من المُثُل اليونانية. وفي هذا المجتمع المعقد متعدد القوميات، فإنّه ليس مما يدعو إلى العجب أن نجد أنّ مصلحة اليونانيين في 'الآخر' تمّ القيام بها كذلك. وعليه، كتب الجغرافي سترابو (64 – 63 ق. م – 21 ب. م) مجلدات ضخمة حول الشعوب الغريبة والأماكن البعيدة، ممن سطع بريقها بتطفل ومرح الاكتشاف. ولكن عندما تمّ تأسيس المسيحية كدين دولة، وبدأت الإمبراطورية الرومانية بالتفكك منتصف القرن الرابع الميلادي؛ أخذ تغيرٌ جوهري مكانه في الحياة الثقافية الأوربية. ذهب في ذلك المواطنون الميسورون في العصور القديمة، ممن انغمسوا

في العلم والفلسفة (والفضل لمداخيلهم من التجارة وعمل العبيد). وذهبت، حقيقةً، ثقافة المدينة الكاملة الغرّاء، التي حملت الإمبراطورية الرومانية معًا كدولة موحدة (وإنْ كانت مفككة). وبمكانها، كان هناك عدد لا حصر له من الثقافات الأوربية التي عبرت عن نفسها، من حملة التقاليد الألمانية، والسلافية، والفنلندية والكيلتية، التي كانت بقدم تلك التي هي لليونان ما قبل الحضرية. سياسيًّا، تفككت أوربا في مئات المشيخات والمدن والجيوب المحلية المستقلة ذاتيًّا، والتي كانت تتوحد فقط في وحدات أكبر مع تنامي الدولة الحديثة، ابتداء من القرن السادس عشر فصاعدًا. وخلال هذه الفترة الطويلة، كانت الكنيسة هي التي تربط القارة معًا بدرجة كبيرة، والتي كانت (أي الكنيسة) آخر الأوصياء على الكونية الرومانية. في ظلّ راية الكنيسة، برزت وازدهرت الشبكات الدولية بين الرهبان ورجال الدين، رابطةً جيوب التعلم التي أديمت فيها التقاليد الفلسفية والعلمية للعصور القديمة.

يحب الأوربيون أنْ يروا أنفسهم كما لو أنّهم الأعقاب الخطيين للعصور القديمة، لكن أوربا خلال القرون الوسطى كانت طرفية هامشية؛ فخلال القرن السابع والثامن احتل العرب مناطق تمتد من إسبانيا إلى الهند، وعلى الأقل للسبعة قرون التالية تقريبًا، وجدت المراكز السياسية والثقافية لعالم البحر المتوسط في المراكز الحضرية المترفة، مثل: بغداد وقرطبة، وليس في بقايا روما أو أثينا، ودون الإشارة إلى القرى المزدهرة مثل: لندن وباريس. كان ابن خلدون المؤرخ والفيلسوف الاجتماعي العظيم لتلك الفترة (1332 – 1406)، حيث عاش فيما يعرف اليوم بتونس، وكتب – من بين قضايا أخرى – تاريخًا ضخمًا عن العرب والبربر، مدعومًا بمقدمة طويلة نقدية عن استخدامه للمصادر. لقد طور واحدةً من أولى النظريات الاجتماعية غير الدينية، وسبق أفكار إميل دوركهايم حول التضامن الاجتماعي (انظر الفصل الثاني)، مما يعتبر اليوم حجر الزاوية بالنسبة لعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا. وقد شدد ابن خلدون على أهمية القرابة والدين في خلق وإدامة معنى التضامن والالتزام المتبادل فيما بين أعضاء الجماعة، وانسجم هذا فيما بعد مع ما جاء به دوركهايم وعلماء الأنثروبولوجيا الأوائل ممن استخدموا نظرياته.

فيما عدا ذلك، كان هناك القليل من الكتابات الأوربية أواخر فترة القرون الوسطى، والتي قد تعتبر مؤشرات ذات دلالة بالنسبة لأنثروبولوجيا اليوم اللاحق. كان

عمل ماركو بولو (1254 – 1323) عن بعثته إلى الصين أكثرها شهرة، الذي ادعى فيه أنّه قضى فيها سبعة عشر عامًا. وُصِفَ مثلٌ آخر في أدب الرحلات العظيمة عبر غرب آسيا فيما جاء بعنوان: *الرحلة البحرية وأسفار السير جون مانديفيل النبيل*، والذي كُتِبَ من قبل كاتب إنكليزي غير معروف في القرن الرابع عشر. وقد حفز هذان الكتابان الاهتمام الأوربي في الشعوب والعادات الغريبة. من ثمّ، مع فجر الاقتصاد الميركنتالي وعصر النهضة المعاصرة في العلوم والفنون؛ بدأت دول المدينة الأوربية الغنية الصغيرة أواخر القرون الوسطى لتنمو على نحوٍ متسارع، حيث ظهرت أولى العلامات على ظهور الطبقة الرأسمالية. ومن خلال إشعالها النار بهذه الحركات الاجتماعية العظيمة، وبتمويل من قبل المتعهدين الجدد؛ تمّ الشروع بسلسلة من الرحلات البحرية الاستقصائية العظيمة من قبل الحكام الأوربيين. وغالبًا ما وصفت هذه الرحلات – إلى أفريقيا وآسيا وأميركا – في الغرب كما لو أنّها 'اكتشافات عظيمة'، رغم أنّ الشعوب 'المكتَشَفَة' نفسها ربّما كان لديها سبب للتساؤل حول مبررات عظمتها (انظر على سبيل المثال، وولف 1982).

تأثير الاحتلال الأوربي

كانت 'الاكتشافات العظيمة' ذات أهمية حاسمة بالنسبة للتطورات اللاحقة في أوربا والعالم، وبدرجة أقل بالنسبة لتطور علم الأنثروبولوجيا. وقد غذّت هذه الأسفار لهذه الفترة، من الرحلة البحرية الاستقصائية لهنري إلى الساحل الغربي لأفريقيا في بواكير القرن الخامس عشر، حتى الرحلات الخمس لكولومبس إلى أمريكا (1492 – 1506)، إلى الطواف البحري حول العالم لماجلان (1519 – 1522)، خيالات الأوربيين بتوصيفات جلية للأماكن التي لم يعلموا بوجودها البتة حتى اللحظة. وبلغت قصص الرحلات هذه – زيادةً على ذلك – جمهورًا واسعًا من المستمعين على نحوٍ غير اعتيادي، وكان لاختراع الإعلام المطبوع عام 1448، أنْ جعل الكتب سلعة شائعة ورخيصة نسبيًّا في كل أوربا.

كان العديد من قصص الرحلات مليئًا بالأخطاء الحقيقية، وملطخًا بتعصبات مسيحية راسخة على نحو جلي. تمثّل المثل المشهور في عمل رسام الخرائط أميريكو فيسبوشي، ممن طبع العديد من الدراسات الشعبية عن القارة التي لا تزال تحمل اسمه،

وقد أعيدت طباعة كتبه وترجمت في عديدٍ من المرات، إلا إنّ توصيفاته للأمريكيين (ممن دعوا هنودًا؛ حيث اعتقد كولومبس أنّه وجد طريقًا إلى الهند)، تكشف مواقف تشككية أقل بكثير بالنسبة للحقائق من تلك التي وجدت في كتابات هيرودتس أو ابن خلدون. بدا أنّ فيسبوشي جاء ليستخدم الهنود كمؤثر أدبي مجرد؛ ليسند العبارات التي صنعها حول مجتمعه هو. تمّ تمثيل الأمريكيين الأصليين، كقاعدة، كما لو أنّهم انعكاسات مشوهة، أو – في الغالب – مقلوبة للأوربيين: لا رب لهم، إباحيون، عراة، ليس لديهم سلطة أو قانون، وحتى إنّهم من آكلي لحوم البشر! على الضدّ من هذه الخلفية، جادل فيسبوشي بصورة مؤثرة لصالح فضائل الحكم الملكي المطلق والسلطة البابوية، إلا إنّ هذه التوصيفات الإثنوغرافية تقريبًا لا قيمة لها كمفاتيح إلى حياة السكان الأصليين زمن الاحتلال.

كان هناك معاصرون لفيسبوشي – من أمثال الفرنسي هيوجونوت جين دي ليري – ممن أعطى حسابات أكثر واقعية للحياة الهندية، وبيعت مثل هذه الكتب بصورة جيدة جدًّا. من ثمّ، بدا السوق نهمًا لقصص المغامرات من المناخات البعيدة في أوربا آنذاك. وفي معظم الكتب، كان هناك الكثير أو القليل من التضاد الذي يُرسَم عن الآخر (ممن هم إما 'همج نبلاء' أو 'برابرة') والنظام القائم في أوربا (إما أنْ يتم تحديه أو الدفاع عنه). وكما سنرى في فصول لاحقة، لا يزال إرث هذه الدراسات المبكرة الغامضة أخلاقيًّا يقوم بدرجة كبيرة على الأنثروبولوجيا المعاصرة. وحتى اليوم، غالبًا ما يتهم علماء الأنثروبولوجيا بتشويه حقيقة الشعوب التي كتبوا عنها في المستعمرات، وفي العالم الثالث، وفي الثقافات الفرعية أو المناطق المهمشة. وكما في حالة فيسبوشي، فإنّ هذه التوصيفات غالبًا ما تُشجَب من حيث إنّها تخبرنا أكثر عن خلفية عالِم الأنثروبولوجيا نفسه أكثر مما تخبرنا عن الشعب موضوع الدراسة.

أسهم احتلال أمريكا بثورة حقيقية فيما بين المثقفين الأوربيين؛ فاحتلالها لم يحرض فقط الفكر حول الاختلاف الثقافي، وإنّما سرعان ما أصبح واضحًا أنّ قارة بكاملها لم يكن قد أشير إليها حتى في الإنجيل قد اكتُشِفَت! حفّزت هذه البصيرة الكافرة التحول المستمر إلى العلمانية للحياة الأوربية الثقافية، وتحرير العلم من سلطة الكنيسة، وجعل المفاهيم نسبية بالنسبة للأخلاق والشخصنة، كما جادل تودوروف

(1984) في أنّ الهنود ضربوا في قلب الفكرة الأوربية لما تعنيه أنْ تكون إنسانًا. كان الهنود بشرًا، ولكنّهم لم يتصرفوا بالطرق التي يعتبرها الأوربيون 'طبيعية' بالنسبة للبشر. ما هو البشري إذن؟ ما هو الطبيعي؟ افترض الفلاسفة خلال العصور الوسطى أنّ الإله خلق العالم مرة واحدة، وأعطى سكانه طباعهم الخاصة التي حافظوا عليها منذ ذلك الحين. والآن أصبح من الممكن أنْ نسأل ما إذا مَثّلَ الهنود *مرحلة مبكرة* في تطور الإنسانية؟ أدى هذا بدوره إلى مفهومات تكوينية للتقدم والنمو، والذي نادى بقطع جذري مع وجهة النظر الثابتة عن العالم في القرون الوسطى. وقد لعبت مفاهيم التنمية والتقدم أحيانًا دورًا مهمًا في التاريخ اللاحق للأنثروبولوجيا، فإذا كان التقدم ممكنًا، فإن ذلك يعني أنّ التقدم حدث من خلال نشاط الكائنات الإنسانية، ومفاد هذه الفكرة أنّ الناس يصوغون مصائرهم، وأنّ هذا مفهوم أكثر ثباتًا في علم الأنثروبولوجيا.

وعليه، عندما اختبر الأوربيون أنفسهم في المرآة المحمولة من قبل الهنود، اكتشفوا كما لو أنّهم كانوا أفرادًا حديثين أحرارًا. وفيما بين أكثر هذه التعابير تأثيرًا لمفهوم الحرية الذاتية والمتداولة حديثًا، مقالة نشرت عام 1580 للفيلسوف الفرنسي مايكل دي مونتنيه (1533 – 1592). تأمل مونتنيه بعقلية مفتوحة وبطراز شخصي لم يكن قد سُمِعَ من قبل في حينها حول القضايا العديدة الكبيرة والصغيرة. وعلى العكس من كل معاصريه، ظهر مونتنيه – في كتاباته حول الشعوب البعيدة – كما لو أننا يمكن أنْ نسميه اليوم مثقفًا نسبيًا. في مقالة 'حول آكلي لحوم البشر'، توصل إلى أنّه لو كان ولد وترعرع في قبيلة من آكلي لحوم البشر؛ فإنّه نفسه سيأكل لحم البشر في كل الاحتمالات. صاغ مونتنيه كذلك في نفس المقالة – والتي ألهمت روسو فيما بعد – مصطلح 'الهمجي النبيل'، وهي الفكرة التي نوقشت كثيرًا فيما بعد في علم الأنثروبولوجيا.

توسعت المجتمعات الأوربية في القرون التالية على نحوٍ متسارع في المدى والتعقيد، وازدادت المواجهات فيما بين الثقافات من خلال التجارة، والحروب، والبعثات الدينية، والاستعمار، والهجرة والبحث، وأصبحت بذلك المجتمعات الأوربية متزايدة على نحوٍ متسارع. في الوقت نفسه، أصبح 'الآخرون' منظورين على نحوٍ متزايد في الحياة الثقافية الأوربية، من مسرحيات شكسبير إلى النصوص

الأوبرالية، وطور كل فيلسوف رئيسي ابتداء من ديكارت (1596 – 1650) إلى نيتشه (1844 – 1900) فلسفته هو حول الطبيعة الإنسانية، وأنثروبولوجيته الفلسفية هو، مسندًا إياها في الغالب بصورة مباشرة إلى المعرفة والاعتقادات الراهنة حول الشعوب غير الأوربية. ولكن في معظم هذه الحسابات لا يزال 'الآخرون' يلعبون دورًا سلبيًّا؛ فنادرًا ما يهتم المؤلفون بطرق حياتهم هم وعلى ما درجوا عليه، ولكن يهتمون بدلاً من ذلك بفائدتها كذخيرة بلاغية في الجدالات الأوربية حول أوربا نفسها.

كان هناك مثل مشهور في الجدل الفلسفي العظيم بين الإمبيريقيين والعقلانيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وحُمِّلَ الموقف السابق من قبل الفلاسفة البريطانيين من أمثال جون لوك (1632 – 1704)، حيث اعتبر لوك العقل الإنساني كما لو أنّه كان لوحًا فارغًا عند الولادة، وكل أفكارنا وقيمنا وافتراضاتنا هي نتيجة تجاربنا – أو 'نوع من الانطباعات' – عن العالَم. لا يولد الناس مختلفين، ولكنّهم يصبحون مختلفين من خلال التجارب المختلفة. وبهذا يقدم لوك الأرضية المعرفية المنهجية لعلم المجتمع الذي يربط المبدأ الكوني (خُلقنا جميعًا متماثلين) والمبدأ النسبي (تجاربنا المختلفة تجعلنا مختلفين)، إلا إنّ فلاسفة القرن السابع عشر أقل تخصصًا مما هم عليه في يومنا هذا؛ لذلك كان من الشائع تمامًا لرجل مثل لوك أنْ يخطو مباشرةً من مناقشة علم الوجود إلى التعليق السياسي المعاصر. وقد كانت لتجريبية لوك هذه نتائج مباشرة بالنسبة لجدله السياسي لصالح مبدأ 'القانون الطبيعي'، والذي كان الأساس للفكرة الحديثة لحقوق الإنسان الكونية. تعود فكرة أنّ كل البشر ولدوا بحقوق جوهرية معينة إلى القرون الوسطى، عندما قال توما الأكويني (1225 – 1274) إنّ حقوق الإنسان أعطيت له من قبل الخالق. لكن الفلاسفة في القرن السابع عشر من أمثال لوك وتوماس هوبز (1588 – 1679) جادلوا على أنّ القانون الطبيعي لم 'يعط' من الأعلى، ولكنّه موجود ضمنًا في الحاجات البيولوجية للفرد. وعليه، قُلِبَ الجدل رأسًا على عقب، وذلك من خلال كون الإنسان هو منْ له حقوق، وأنّ الحقوق لم تعط من قبل الإله أو الشرف (الملكي). كان ذلك موقفًا جذريًّا في حينه، وحتى عندما استخدِمَ بجلاء لتبرير الأوتوقراطية (كما فعل هوبز)، كما كان لهذا الموقف طاقة ثورية كامنة؛ حيث تمّ

تحدي الملوك والأمراء في كل أنحاء أوربا، من خلال مطالبات البورجوازية الليبرالية المتململة على نحوٍ متزايد، والآخذة بالقوة على نحوٍ متزايد كذلك. من هذه المطالبات أن على الحاكم الالتزام بالقانون ليحترم حقوق الأفراد بالملكية والأمن الشخصي والجدل العقلاني العام. ويبدو آمنًا افتراض أنّ هذه القضايا خصّبت لوك أكثر مما فعلت في طرق حياة الناس البعيدين، وتأثرتْ أنثروبولوجيته الفلسفية على نحوٍ كبير بهذه الحقيقة.

لا يزال إرث الحركة التجريبية البريطانية - الذي بلغ شكله الأكثر أناقة في مرحلة عصر التنوير الأسكتلندي، وعلى نحوٍ ملحوظ في فلسفة ديفيد هيوم - حاضرًا في الأنثروبولوجيا البريطانية المعاصرة، كما سنرى فيما بعد في هذا الكتاب. وبالمثل، لا تزال الأنثروبولوجيا الفرنسية والألمانية تحمل بصمة الحركة العقلانية القارية، وهو موقف ربّما كان قد نوقش بقوة من قبل رينيه ديكارت، الإنسان ذو المواهب المتعددة، ممن قام بإسهامات جوهرية في مجال علم الرياضيات والتشريح، وغالبًا ما اعتبر مؤسس الفلسفة الحديثة. لوحظ في علم الأنثروبولوجيا التمايز الحاد الذي رسمه ديكارت بين الوعي والحياة الروحية من ناحية، والعالم المادي والجسد الإنساني من الناحية الأخرى. فيما افترض التجريبيون البريطانيون أنّ العدّة الحسية للجسم كانت المصدر الوحيد للمعرفة ذات المصداقية حول العالم الخارجي. ارتاب ديكارت من الحواس؛ فتصوراتنا للعالم الخارجي هي فقط تلك - تصورات - وعلى ما هي عليه فإنّها معلّمة من خلال الإدراك بموضوع *الأفكار* سابقة الوجود حول العالم، ونحن نستطيع فقط أن نرى العالم من خلال مرشّح الأفكار، وعليه يجب أن تكون المهمة الأساسية للفلسفة بتأكيد ما إذا كانت الأفكار الحقيقية موجودة، وأنّها قد تشكل أساسًا محسومًا بالنسبة للمعرفة الوضعية. مع هذا الهدف على البال، افترض ديكارت موقف 'الشك المنهجي الجذري'. يمكن أنْ تكون كل الأفكار التي يُشَك بها غير مؤكدة وبالتالي غير مناسبة كأساس للعلم. ولم تسلم العديد من الأفكار من اختبار ديكارت الحامضي، وتعبر مقولته المأثورة: "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود"، عن يقينيته الرئيسة: أستطيع التأكد أنني موجود ما دمت أعرف أنني أفكر، إلا إنّ ديكارت أنفق قدرًا عظيمًا من الطاقة لاشتقاق يقينيتين من هذه اليقينية: يقينية وجود الله، ويقينية العبارات المستمدة من علم الرياضيات.

على الضدّ من لوك، لم يكن ديكارت فيلسوفًا اجتماعيًا. ومع ذلك، كان طفلاً لزمانه، وعلى الرغم من إيستمولوجيته العقلانية المعارضة لتلك التي للإمبيريقية، يضع ديكارت – مثل لوك وهوبز – الفرد في مركز البحث. بالنهاية، يستتبع دليله على وجود الله من الاعتراف الذاتي للفرد. وقد شارك الإمبيريقي ديكارت إيمانه في الكلية الإنسانية للعقل، وكان كلّ من العقلانيين والإمبيريقيين ممثلين رئيسيين لتحديد مسلمات العلم الدنيوي، وسرعان ما ظهر ممثلو النظام الاجتماعي البرجوازي الجديد في أنحاء أوربا الغربية.

لماذا لا يكون كل هذا أنثروبولوجيًا تمامًا حتى الآن؟

تقترح هذه المراجعة الموجزة للأنثروبولوجيا ما قبل التاريخية عددًا من القضايا التي يمكن أنْ تحقق اهتمامًا في مجال الأنثروبولوجيا المعاصرة، والتي أصبحت موضوعًا لجدلٍ مكثف لم يحدث من قبل منذ العصر الحجري. وصفت الشعوب الغربية بصورة اعتيادية (مركزية عرقية) أو بصورة وصفية (نسبية ثقافية). والسؤال المطروح على نحوٍ متكرر، ما إذا كان الناس في أي مكان وزمان يتشابهون من حيث الأساس (كونية)، أو يختلفون من حيث الجوهر (نسبية). كانت هناك محاولات لتحديد الاختلافات بين الحيوانات، والطبيعة والثقافة، والغريزي وما تمّ تعلمه، وكان بعض هذا قائمًا على عمل علمي دقيق.

وعلى الرغم من هذه الاستمراريات التاريخية الثابتة على نحوٍ عميق؛ فإننا نحافظ على فكرة أنّ الأنثروبولوجيا ظهرت كعلم فقط في مرحلة لاحقة، علمًا بأنّ ولادتها كانت حقيقةً عملية أكثر تدريجية مما افترض أحيانًا، ومبرراتنا لهذه هي:

أولاً: تعود كل الأعمال المشار إليها حتى الآن إلى أحد نوعين: كتابة الرحلات، والفلسفة الاجتماعية. ويلاحظ أنّه فقط عندما يُصهَر هذان الجانبان للبحث الأنثروبولوجي من حيث دمج البيانات والنظرية؛ تظهر الأنثروبولوجيا.

ثانيًا: وربّما على نحوٍ أكثر جدلية؛ فإننا نلفت الانتباه إلى حقيقة أنّ كل الكتّاب المشار إليهم حتى الآن تأثروا بزمانهم ومجتمعاتهم. وهذا بالطبع صحيح بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا المعاصرة كذلك، إلا إنّ الأنثروبولوجيين الحديثين يعيشون في عالم حديث، ونحن نجادل في أنّ الأنثروبولوجيا لا تعني شيئًا على الإطلاق خارج السياق

الحديث؛ فمجال العلم هذا ناتج، وليس مجرد سلسلة للأفكار المنفردة كما في تلكم المشار إليها أعلاه، إنّما هو ناتج لتغيرات ذات مدى واسع في الثقافة والمجتمع الأوربي، يمكن أنْ تقود إلى تشكيل الرأسمالية، والفردية، والعلم العلماني، والقومية الوطنية والتأملية الثقافية المتطرفة.

من جانب، إذن، فقد تبعتنا موضوعات معينة خلال الفترة التي تعاملنا معها حتى الآن. ومن جانبٍ آخر، ظهر مدى لأفكار جديدة وأشكال جديدة للحياة الاجتماعية، منذ القرن الخامس عشر فصاعدًا، والتي كان عليها أنْ تشكل الأرضية التي بني عليها علم الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية.

وقد نوقشت فكرتان من هذه الأفكار الجديدة. أولاً: رأينا أنّ الحالة المقابلة مع 'الآخر' حفزت المثقفين الأوربيين لينظروا إلى المجتمع كما لو أنّه وحدة تمر بتغير ونمو، من البسيط نسبيًّا ذي المدى الصغير (مجتمعات محلية) إلى أمم صناعية كبيرة ومعقدة، إلا إنّ فكرة التنمية أو التقدم لم تكن مقتصرة على مفهومات التغير الاجتماعي؛ فالفرد أيضًا يمكن أنْ يتطور من خلال التعليم والمهنة، ومن خلال تنقية شخصيته وإيجاد 'ذاته الحقيقية'. وكما أشار برونو لاتور (1991)، فقد كانت فكرة الفرد المستقل ذاتيًّا لازمة لفكرة المجتمع. فقط عندما يؤسس الفرد الحر كـ 'مقياس لكل الأشياء، يمكن لفكرة المجتمع كوجود جمعي للأفراد أنْ تغرز جذورها، وأنْ تصبح موضوعًا للتأمل المنظم. وفقط عندما يظهر المجتمع كما لو أنّه موضوع آخذ بالتحسن على نحوٍ مستمر مما تعاد صياغته ليأخذ أشكالاً متقدمة، يمكن للفرد المستقل العقلاني أنْ يتغير إلى شيء ما جديد ومختلف، وحتى 'أكثر حقيقية بالنسبة لنفسه'. وبدون خطاب جلي حول هذه الأفكار، فإنّ موضوعًا كالأنثروبولوجيا ما كان يمكن أنْ يظهر على الإطلاق. ثانيًا: بُذِرَت البذور في بدايات الفلسفة الحديثة، وتمّ القيام بخطوات متقدمة مهمة في القرن الثامن عشر، وفي القرن التاسع عشر أصبحت الأنثروبولوجيا فرعًا من فروع المعرفة الأكاديمية، وفقط في القرن العشرين حققت الشكل الذي تدرّس فيه للطلبة اليوم.

سنتحول الآن إلى التيارات الفكرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وذلك قبل أن نروي – في الفصل القادم – كيف جاءت الأنثروبولوجيا من عصر كفرع من فروع المعرفة الأكاديمية.

عصر التنوير

شهد القرن الثامن عشر ازدهار العلم والفلسفة في أوربا. وخلال تلكم السنين، ازدادت الثقة الذاتية للبورجوازية، وتأمل المواطنون بالعالم والمكان الذي هم فيه، وسرعان ما صنعوا مطالب سياسية من أجل نظام اجتماعي، عقلاني، عادل، متنبأ به وشفاف. كانت الكلمة الرئيسية *التنوير*. وكما جادل هوبز ولوك وديكارت، كان على الفرد الحر أنْ يكون المقياس لكل الأشياء – للمعرفة والنظام الاجتماعي – حيث لم تعد سلطة الإله والحاكم لتؤخذ كمسلمات. وقد طوّرت الأجيال الجديدة للمثقفين هذه الأفكار أكثر؛ فالتقوا في نواد وصالونات غير رسمية ليناقشوا الفن والفلسفة والقضايا الاجتماعية. كما تطورت الرسائل الشخصية والسيرة الذاتية إلى صحف ودوريات وروايات، وعلى الرغم من الرقابة التي كانت لا تزال شائعة في معظم الأماكن في أوربا؛ سرعان ما اكتسب الإعلام الجديد حريةً وتداولاً أكبر. استهدفت البورجوازية أنْ تحرر نفسها من سلطة الكنيسة والنبلاء، وأنْ تؤسس بدلاً عنهما ديموقراطية علمانية، وقد شجبت على نحوٍ متزايد الاعتقادات الدينية التقليدية على اعتبار أنّها خزعبلات أو حواجز طرق على درب المجتمع الأفضل المحكوم بالعقل. بدت فكرة التقدم كذلك لتتأكد من خلال تطور التكنولوجيا، التي حققت تقدمها العظيم الأول في ذلك الزمان. جعلت التكنولوجيات الجديدة القياسات العلمية أكثر دقة، وبدأت الآلة الصناعية بالظهور. وقد أصبحت محاولة ديكارت النظرية الخالصة لإثبات كونية حقيقة علم الرياضيات بصورة مفاجئة قضية عملية ذات صلة مشتعلة، من حيث إنّه إذا كان علم الرياضيات – لغة العقل – يمكن أنْ يكشف مثل هذه الحقائق الطبيعية الجوهرية مثل قوانين نيوتن، ألا يتبع ذلك أنّ الطبيعة نفسها كانت معقولة، وأنّ أي مشروع مقاد بالعقل كان عليه أنْ ينجح؟ توجت كل هذه التوقعات بصورة مفاجئة في الثورة الفرنسية، التي حاولت أنْ تدرك الحلم لبلوغ نظام اجتماعي عقلاني بصورة تامة وعملية، ولكنّها سرعان ما غُلبَت بنقيضها اللاعقلاني: التهمت الثورة أبناءها. وذوتْ من ثمّ كل الأحلام، وانتشرت خيبات الأمل وتناقضات الثورة خلال الحروب النابليونية في بدايات القرن التاسع عشر إلى كل أوربا، وأثرت بعمق على أفكار المجتمع، مما كان على أجيال لاحقة أنْ تطورها.

ولكننا لا نزال في القرن الثامن عشر، 'عصر العقل'، عندما تمّ القيام بأولى المحاولات لابتكار العلم الأنثروبولوجي. كان عمل جياباتستا فيكو (1668 – 1744) من الأعمال المبكرة الأولى (*العلم الجديد* "1725"، 1999). كانت هذه أطروحة عظيمة للإثنوغرافيا، وتاريخ الدين والفلسفة والعلم الطبيعي. اقترح فيكو مخططًا كونيًّا للتطور الاجتماعي، تمّر بمقتضاه كل المجتمعات بمراحل أربعة، وبخصائص معينة ومحددة رسميًّا. كانت المرحلة الأولى 'الحالة البهيمية' بلا أخلاقيات أو فن، تبعتها مرحلة 'عصر الآلهة'، وهو عصر تعبّد الطبيعة والبنى الاجتماعية الأولية. ثمّ جاء 'عصر الأبطال'، مع اضطرابات اجتماعية واسعة الانتشار بسبب التفاوت الاجتماعي الكبير، و'عصر الرجال'، حيث اختفت الفروق الطبقية وسادت المساواة. تمّ تهديد هذه الحقبة بدورها، على أية حال، بالفساد الداخلي والعودة إلى 'البهيمية'. نرى هنا، لأول مرة، نظريةً للتطور الاجتماعي لا تضاد فيها البربرية بالمدنيّة فقط، ولكنها تفصّل عددًا من المراحل الانتقالية. وسرعان ما أصبحت نظرية فيكو نموذجًا يحتذى به بالنسبة لتطوريين لاحقين، ابتداء من ماركس حتى فريزر. كان لفيكو عنصر افتقر إليه معظم أتباعه، حيث إن المجتمعات لا تتطور بصورة خطية بالضرورة نحو أحوال محسنة على الدوام، ولكنّها تمضي خلال دورات للانحطاط والنمو، وهذا يعطي عمل فيكو التنويري نصًّا ثانويًّا نقديًّا ورومانسيًّا، كما عند روسو (انظر فيما يلي أدناه).

كان فيكو الرائد الإيطالي في فرنسا عندما أُخذت الخطوات الأولى باتجاه إنشاء الأنثروبولوجيا كعلم. وفي عام 1748، طبع البارون مونتسكيو (1689 – 1755) عمله (*روح القوانين*، 1977). كان الكتاب دراسة مقارنة عبْر ثقافية للأنظمة التشريعية مما كان لمونتسكيو معرفة أولى أو ثانوية بها، والتي حاول من خلالها أنْ يشتق المبادئ العامة التي تؤطر النظم التشريعية عبر الثقافات. صوّر مونتيسكيو النظام التشريعي كجانب للنظام الاجتماعي الأوسع، متظافرًا على نحوٍ حميم مع العديد من الجوانب الأخرى للكل الأكبر (السياسة، الاقتصاد، القرابة، الديموغرافيا، الدين، الخ)، وهي نظرة أدت بالعديدين إلى أنْ يصفوه بكونه وظيفيًّا من حيث الأساس (الفصل الثالث). وطبقًا لمونتسكيو، يمكن تفسير تعدد الزوجات، وآكلي لحوم البشر، والوثنية، والعبودية، والعادات البربرية الأخرى من خلال الوظائف التي تقوم بها داخل المجتمع ككل. كتب مونتسكيو كذلك كتاب *الرسائل الفارسية* الملفت للنظر ("1722"؛

1973)، والذي كان حشدًا من الرسائل الخيالية من فارسيين اثنين يصفان فرنسا لأبناء جلدتهما. استغل مونتسكيو هنا 'غربة' الاختلاف الثقافي بالنسبة للمحاكاة الساخرة حينها للويس السادس عشر (XIV). كان الكتاب مثيرًا للتفكر، ويبقى حتى اليوم باعثًا على الجدل، من حيث إنّ مونتسكيو اتهم مؤخرًا بكونه استشراقيًّا أساسًا (سعيد 1978، 1993)، ممن شدد بإفراط على غرابة الفرس. ومما لا شك فيه كان هذا النقد مبررًا، وكان هدف مونتسكيو الرئيسي بوضوح ألا يصف بلاد فارس وإنّما لينتقد فرنسا، إلا إنّ الرسائل الفارسية كشفت كذلك الفهم المرهف لمشكلةٍ يُشار إليها أحيانًا على أنّها *العمى المنزلي* في الأنثروبولوجيا المعاصرة؛ حيث انعدام قدرتنا لنبصر ثقافتنا نحن 'موضوعيًّا'، 'من الخارج'. استخدم مونتسكيو تقنية معينة لتجاوز هذه المشكلة، وهي وصف مجتمعه هو من وجهة نظر شخص ما خارجي، ولا يزال علماء الأنثروبولوجيا النقدية يستخدمون هذه التقنية حتى اليوم.

أُخذت خطوة أخرى نحو علم الأنثروبولوجيا من قبل جماعة من المثقفين الفرنسيين المثاليين الشباب. كان أولئك هم الموسوعيون، بقيادة الفيلسوف دنيز ديدرو (1713 – 1784) وعالم الرياضيات جان لي روند أليمبيرت (1717 – 1783). كان هدفهم أنْ يجمعوا ويصنفوا وينظموا بقدر ما يستطيعون المعرفة بنظامٍ يسعى لزيادة تقدم العقل، والتطور، والعلم والتكنولوجيا. نشرت *موسوعة* ديدرو في الأعوام (1751 – 1772)، وتضمنت مقالات كتبت من قبل مثقفين توضيحيين مثل: فولتير ومونتسكيو، وسرعان ما أسست الموسوعة نفسها كنموذج لمشاريع لاحقة من نوعها. كانت ليبرالية وذات مدى واسع، وليست فحسب عملاً ثوريًّا، خضع للرقابة في أجزاء عديدة من أوربا لنقدها الفج للكنيسة، ولكن احتوت الـ 17 مجلدًا للموسوعة و11 صورة توضيحية كذلك مواد تبعث على الجدل، كما في التوصيفات التفصيلية للأدوات الميكانيكية التي طورت من قبل فلاحين اعتياديين وصنّاع يدويين مهرة. في الحقيقة أُخذت مثل هذه القضايا بجديّة على صعيد العمل الأكاديمي مما لم يسمع به من قبل، وأشير إلى أنّه سرعان ما أصبح مشروعًا أنْ ندرس الحياة اليومية للناس الاعتياديين. احتوت الموسوعة على توصيفات مفصلة للثقافة والعادات الاجتماعية في كل أنحاء العالم. كان ماركوز كوندورسييه (1743 – 1794) أحد أصغر المساهمين الشباب فيها، ممن توفي في السجن، وقد كتب مقارنات منظمة بين

النظم الاجتماعية المختلفة، وحاول أن يطوّر أطروحة في الرياضيات والعلم الاجتماعي مما يمكن أنْ يسمح بتشكيل قوانين موضوعية للتطور الاجتماعي.

كان جان جاك روسو (1712 – 1778) بلا شك من أكثر المساهمين تأثيراً *بالموسوعة*. وعلى الضدّ من معظم معاصريه، جادل روسو على أنّ التطور لم يكن تقدميًّا، وإنّما انحلاليّ، وأنّ المجتمع نفسه كان مصدر هذا التدهور، ابتداء من حالة أولية بريئة للطبيعة، حيث عاش كل فرد بنفسه ولنفسه بانسجام مع محيطه، ثم ذهب الناس ليوجدوا مؤسسات الزواج والقرابة، واستقروا في جماعات صغيرة وحضرية. في النهاية، نمت هذه الجماعات في كمّ معقد، واخترعت رجال الدين والشيوخ، والملوك والأمراء، والملكية الخاصة، والشرطة والقضاة، حتى صُدمت الروح الحرة والطيبة للإنسان تحت ضغط التفاوت الاجتماعي. كان كل البشر نتاج النمو في التفاوت الاجتماعي، وتعقب روسو السقوط الأصلي من الشرف الرفيع حتى مجيء الجسد إلى العالم. 'ولد الإنسان حرًّا، إلا إنّه مقيّد بالسلاسل أينما كان'. وهذا ما صرح به في كتابه الموسوم: *حول العقد الاجتماعي* ("1762"؛ 1978)، ولكنّه وعد بأنّ 'العقد الاجتماعي المزيف' لزمانه قد يستبدل بآخر حقيقي، عقد يقوم على الحرية والديموقراطية. حمل روسو إذن نفس الأحلام الطوباوية كما لدى فيكو أو كوندورسيه، على الرغم من تشككه فيما يتعلق بالوضع الراهن.

كان يمكن لنموذج المجتمع المثالي لروسو أن يوجد فيما بين 'الوحوش النبلاء'، الشعوب الحرة عديمة الدولة. وكانت إعادة التقييم هذه للمجتمعات البسيطة بجلاء خطوة ذات مغزى باتجاه النسبية الثقافية الحقيقية، إلا إنّ نسبية روسو مضت فقط بعمق البشرة. بالنسبة له كذلك، كان 'البدائيون' من ذوي الأهمية من حيث الأساس؛ لكونهم يمثلون عكس زمانه. كانوا رموزًا للإنسان العقلاني ممن يمكن أنْ تعاد ولادته في مجتمع مثاليّ للمستقبل. كان الإنسان إما حرًّا وعاقلاً أو غير حر وفاسد، ومع هذا كمسلمة فكرية، اعتقد أنّ التحقيقات التي توضع اليد عليها بالنسبة للاختلافات الثقافية الميدانية غير ذات صلة. ولا يزال روسو مصدرًا مهمًّا للإلهام بالنسبة لعلماء اجتماعيين لاحقين من ماركس إلى ليفي شتراوس، وغالبًا ما كان يعتقد أنّه وسيط بين عصر التنوير الفرنسي وعصر الرومانسية الألمانية، التي ظهرت أواخر القرن الثامن عشر، بجانبٍ منها كرد فعل على فلسفة عصر التنوير. هنا، حُمِلَت

احتفالية روسو بـ 'الإنسان الأصيل' أكثر، وقدمت أول مفهومات *الثقافة* على نحوٍ جليّ.

الحركة الرومانسية

آمن عصر التنوير بالفرد والإنسان العاقل. وعلى الضدّ، حوّل الفكر الرومانسي اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، ومن العقل إلى العاطفة. كانت هناك حركة مشابهة في السياسة، من الخطاب الكوني حول الأفراد الأحرار والديموقراطية إلى الخطاب المحدد حول بناء الأمة والعواطف القومية. إنّ من الشائع أنْ تنظر إلى الحركة الرومانسية على أنّها تيار حلّ محل حركة التنوير خلال سنوات رد الفعل التي حدثت بعد الثورة الفرنسية. ولكن ربّما كان أكثر دقة، كما اقترح إيرنست جيلنر (1991)، أنْ ننظر إلى الحركتين على اعتبار أنّهما تدفقان متوازيان، ينحرفان أحيانًا أو يتنافسان، وأحيانًا يتقاطعان ويتمازجان معًا. كان هذا الأخير شائعًا على نحو خاص في الأنثروبولوجيا، والذي استهدف ليس فقط فهم الكليات الثقافية (كما في المشروع الرومانسي)، وإنّما كذلك ليشرّح ويحلل ويقارن فيما بينها (مشروع تنويري).

كانت ألمانيا - موطن الفكر الرومانسي - لا تزال في القرن الثامن عشر تمثل ترقيعًا سياسيًّا لإمارات مستقلة ومدن مستقلة استقلالاً ذاتيًا، وموحدة على نحوٍ مفكك تحت راية 'الإمبراطورية الرومانية المقدسة'، والتي قال عنها فولتير مرة إنّها لم تكن مقدسة، ولم تكن رومانية، ولا إمبراطورية. كان مفهوم الأمة الألمانية إذن - على الضدّ من الأفكار الفرنسية للمجتمع والمواطنة - يقوم على اللغة والثقافة بدلاً من السياسة. كانت فرنسا دولة كبيرة وقوية، وقد هيمنت أزياؤها وشِعْرها ونظامها الملكي على العالم الغربي، ونُظِرَ إلى أنْ تتكلم بالفرنسية أينما كان كعلامة على العقل الراجح، حتى إنّ أحد أكثر الرومانسيين الألمان شهرةً (فريدريك رايختير) أخذ اسم قلم حبر فرنسي: جين بول. كان من الطبيعي فقط للألمان المشرذمين سياسيًّا، إنّما المفوهون ثقافيًّا، أنْ يعبروا عن رد فعل بالنهاية تجاه الهيمنة الفرنسية. كان للألمان كذلك سبب أكبر ليتأملوا بالخصائص النوعية التي وحدت أمتهم بدلاً من فرنسا المركزية. وفي عام 1764 نشر الشاب جوهان جوتفرايد فون هيردير (1744 - 1803) كتابه الموسوم: '*مع ذلك فلسفة أخرى للتاريخ*'، 1993، والذي كان هجمة حادة

على المدافعين عن الكونية الفرنسية، على سبيل المثال، من قبل فولتير (1694 – 1778). أعلن هيردير تفوق العواطف واللغة، وعرف المجتمع على أنّه مجتمع محلي ثابت وخرافي. كما جادل على أنّ للناس قيمهم هم، وعاداتهم، ولغتهم و"روحيتهم". من وجهة النظر هذه، كانت كونية فولتير ليست إلا ضيقًا في الأفق بقناع، وكانت مدنيته الكونية، في الحقيقة، ليست إلا ثقافة فرنسية.

تستمر مناظرة فولتير وهيردير لتتحدانا إلى اليوم. كانت هجمة هيردير على الكونية العابرة للأمم المفتوحة – المغلقة لفولتير من بقايا نقد أنثروبولوجيي القرن العشرين للبعثات التبشيرية، ومساعدات التنمية، وسياسات الأقليات والعولمة. إنّها تذكرنا كذلك بالنقد الموجه للأنثروبولوجيا نفسها، كوكيل للإمبريالية الثقافية. فيما بعد، تمّ تطوير التمايز بين الثقافة والمدنية أكثر في العالم الناطق بالألمانية، وإن كان بنجاح محدود على صعيد الأكاديميا؛ حيث نُظِرَ إلى الثقافة كما لو أنّها تجريبية وعضوية، بينما المدنية إدراكية وسطحية.

تمت إعادة تعريف مفهوم هيردير للشعب، وتمّ تسويقه سياسيًّا من قبل الفلاسفة اللاحقين، من ضمنهم فيختة (1762 – 1814) وشيلينك (1775 – 1854)، مما تحول على يديه إلى أداة لتبرعم الحركات القومية التي انتشرت في أنحاء أوربا في فترة الصحوة على الحروب النابليونية. ودخل نفس المفهوم المؤسسة الأكاديمية كذلك، وعاود الظهور، بدايات القرن العشرين، كأطروحة للنسبية الثقافية. تعود جذور فكر الحركة النسبية والحركة القومية إذن إلى نفس مفهوم الثقافة، الذي يجد جذره في الحركة الرومانسية الألمانية.

كان عمانوئيل كانط (1724 – 1804) بلا شك من أعظم الفلاسفة في ذلك الزمان، وكانت فلسفة كانط أيضًا أساسية إلى درجة يصعب وضعها ضمن أي مدرسة فلسفية محددة بوضوح. في الحقيقة، غالبًا ما كان يقال إنّ كانط وضع النهاية للعديد من المناظرات الفلسفية الهشة، وفيما بينها الجدل بين الإمبريقيين والعقلانيين. في كتابه الموسوم: *نقد العقل الخالص* ("1781"، 1991)، التقى كانط مع لوك وهيوم في أنّ المعرفة الحقيقية تشتق من الانطباعات الحسية، إلا إنّه شدد كذلك (مع ديكارت) على أنّ البيانات الحسية رُشّحَتْ وصيغت من خلال مكونات العقل. كانت المعرفة حسية ورياضية، وضعية وتأملية، موضوعية وذاتية. وكان من أعظم

إنجازات كانط إظهاره أنّ الفكر والتجربة مترابطان ديناميكيًا، وأنّ اكتساب المعرفة عملية إبداعية. فأنْ تعرف العالم يعني أنْ تبتكر العالم القابل للمعرفة، والإنسان إذن بمعنى ما غير قادر على أنْ يعرف العالم كما هو بحدّ ذاته، ولكنّه يكسب القدرة على الوصول إلى العالم كما يقدم نفسه له، وهو قادر على أنْ يكتسب المعرفة الحقيقية حول هذا العالم.

أنْ تعرف العالم هو أنْ تساهم بخلقه، هكذا يعرف أي عالِم أنثروبولوجيا العمل الحقلي. إننا نأخذ عيّنة، نصوغ ونفسر الواقع فيما نمضي، وهذه العملية، والتي كان كانط أول من تعرّف عليها بوضوح، تستمر لتولد المناظرات الرئيسة في الأنثروبولوجيا اليوم، لكن بصياغة كانط، لم تكن هذه العملية بعد قابلة للتطبيق في العلوم الاجتماعية، إنّها تقع لمن أعقبه، وهو جورج فيلهيلم فريدريك هيجل (1770 – 1831)، ليكمل بذلك خطه في التفكير. بالنسبة لكانط كانت المعرفة صيرورة، حركة غير قابلة للوصول إلى النهاية على الإطلاق، وكانت النقطة الثابتة التي تدفقت حولها هذه الحركة هي الفرد. ومع هيجل تتلاشى النقطة الثابتة؛ الفرد، أيضًا، جزء ونتيجة عملية صيرورة المعرفة. إذن، من خلال معرفة العالم، فإننا نبتكر ليس فقط العالم القابل للمعرفة، إنّما الذات العارفة. ولكنْ إذا لم تكن هناك نقطة ثابتة، كيف يمكن للمعرفة أنْ تكون سهلة المنال على الإطلاق؟ من سيكون المقياس لكل الأشياء، إنْ لم يكن الفرد؟ يجيب هيجل على هذه الأسئلة في أننّا لسنا وحدنا في العالم، حيث يشارك الفرد في زمالة اتصالية مع الناس الآخرين. خلْق العالم من خلال صيرورة المعرفة هو إذن جمعي بصورة جوهرية، وأنّ الفرد ليس سببها، إنّما أحد نتائجها.

من خلال صياغات هيجل المعقدة والغامضة في الغالب، فإننا نرى إذن أنّ مبدأ *الحركة الجمعية المنهجية* يظهر المفهوم الذي يقوم على فكرة أنّ المجتمع أكثر أساسية من الفرد. تتبع النظرة المعاكسة، *الحركة الفردية المنهجية*، كانط وتأخذ الشخص المنفرد كنقطة البداية. حتى اليوم، فإنّ هذه المواقف محددة بصورة جيدة جدًّا على نحوٍ نسبي في الأنثروبولوجيا. ولكنْ مع هيجل، تصل الحركة الجمعية أوجها؛ إنّه يصف 'روح العالم' التي تتطور بصورة مستقلة بالنسبة للأفراد ولكنّها تظهر نفسها جليةً من خلالهم. للروح مراكزها وأطرافها، وتنتشر وفقًا لقوانين تطورية، وبهذه الفكرة، اقترح جيينا (1995) أنّ هيجل كان الفيلسوف الأول الذي أبصر الإنسانية العولمية بحق.

بهذا، طرحت الأسس الإيبستمولوجية للنظرية الاجتماعية الحديثة؛ فإذا كانت المعرفة العملية الجمعية، التي تبدع العالم الجمعي والتي يمكن أنْ يُعرف من خلالها الأفراد؛ يصبح ممكنًا أنْ يُصر هذا العالم كما لو أنّه نمط منظم للاتصالات بكثيرٍ أو قليل بين الأشخاص. وصف المنظرون فيما بعد هذا النمط بصورة متنوعة، مع مفاهيم مثل: بناء، ووظيفة، وتضامن، وقوة، ونسق وحشد. كان هيجل نفسه مهتمًّا بعالم الروح (فيلتجيست)، ووصف تجليها كعملية دياليكتيكية للصراع وإعادة التركيب؛ مما أدى بالمجتمع إلى أنْ يدخل مراحل تطورية جديدة. ولكنْ على الرغم من اكتساب الدياليكتيكيات فيما بعد أهمية فيما بين المنظرين الاجتماعيين مستلهمةً أعمال ماركس، يبقى 'البناء الاجتماعي للحقيقة' الفكرة الأكثر أهمية التي ورثها العلم الاجتماعي من هيجل وكانط.

فردت هذه الفكرة كذلك جناحها بصورة تامة على الحركات القومية التي ألهمتها، وانتشرت في أنحاء أوربا في العقود التي تلت بدايات القرن التاسع عشر. كانت الأمم على نحو دقيق مثل تلك الحقائق المبنية اجتماعيًّا والزمالات الاتصالية كما وصفها هيجل، كل منها بطراز وشخصية خاصة. مثاليًّا، كانت الأمة جمعًا من الناس، محكومين من قبل الناس، وفقًا لأعمق أشواقهم وحاجاتهم الجمعية. كانت الحركة القومية قد استلهمت من قبل الفلسفة الرومانسية، ولكنّها كانت كذلك ناتج الصيرورات التاريخية التحتية، والهيجانات السياسية عند الصحوة على الحروب النابليونية، ومفهوم للاغتراب جلبه التصنيع، وانتشار المُثل الثورية للحرية والمساواة والأخوّة.

ظهر في عالم الاضطراب والتحول هذا علم الأنثروبولوجيا أولاً كفرعٍ من فروع المعرفة العلمية. كانت الأنثروبولوجيا الشرط المسبق المهم لهذا التطور لتأسيس أول المتاحف الإثنوغرافية. وقد وُجِدَ جمْع الأشياء الغريبة منذ زمن طويل في المحاكم الأوربية، ووجد أحد أبكرها من قبل الملك الدنماركي، فريدريك الثالث، والذي يعود إلى عام 1650 حيث شكل فيما بعد القاعدة للمتحف الوطني الدنماركي، إلا إنّ الجمع المنظم للإثنوغرافيات بدأ فقط في القرن التاسع عشر، حيث أُسست متاحف وطنية كبيرة في لندن (1753)، وباريس (1801) وواشنطن دي سي (1843)، وطورت كل هذه بالنهاية إلى أقسام إثنوغرافية علمية مؤثرة. وكانت المتاحف

الإثنوغرافية المتخصصة قد أسست في المناطق الناطقة بالألمانية، على نحوٍ ملحوظ في فيينا (1806)، وميونيخ (1856) وبرلين (1868). قد يبدو هذا باعثًا على العجب، من حيث إنّ ألمانيا والنمسا لا تمتلكان إمبراطوريات استعمارية. فيما عدا ذلك، بدأ الأكاديميون الألمان، انسجامًا مع برنامج هيردير القيام بدراسات ميدانية لعادات 'الشعوب'، وجمعوا بيانات عن حياة الفلاحين وعن الحكايات الشعبية والبطولة، واللباس والرقص، والحرف والمهارات. كانت أولى المتاحف إذن مهتمة على نحوٍ رئيس بـ (دراسة ثقافات الفلاحين المعدمين في البلاد) بدلاً من (دراسة الشعوب البعيدة). ومع ذلك، علينا أنْ نلاحظ أنّ تأسيس الأنثروبولوجيا استهل في المناطق الناطقة باللغة الألمانية، بدلاً من فرنسا أو بريطانيا، وهذه الحقيقة غالبًا ما تهمل في الحسابات التاريخية للأنثروبولوجيا.

وكما سيشير الفصل القادم، تبقى مساهمة الألمان إلى الأنثروبولوجيا مهمة خلال القرن التاسع عشر، فيما تطورت الأنثروبولوجيا 'الفيكتورية' الفريدة في بريطانيا العظمى.

- 2 -

الفيكتوريون والألمان والفرنسيون

شهدنا صعود أوربا الحديثة والعالم الحديث بين الحروب النابليونية (1792 - 1815) والحرب العالمية الثانية. ربّما كان ذلك، فوق كل شيء، عصر الثورة الصناعية. في القرن الثامن عشر، أخذت تحولات ضخمة مكانها في مجال الزراعة والتصنيع، وبخاصة في بريطانيا، وأصبحت المكِنات التي تعمل بقوة البخار والغزل واسعة الانتشار، وبدأت طبقة متنامية من الفلاحين المعدمين وعمال المناطق الحضرية بإسماع صوتها، إلا إنّ التغيرات الأعظم لما تحصل بعد، وذلك حينما بنيت أول سكة حديد رئيسية، في ثلاثينات القرن التاسع عشر، وبعد عقدٍ من الزمان، عبرت السفن التي تعمل بقوة البخار المحيط الأطلسي على أسس منتظمة. وفي عام 1846، قُدّمَ التلغراف، وصار من الممكن - على كفة ميزان لم يشهده العالم من قبل - القدرة على نقل كميات كبيرة جدًّا من المعلومات، والمواد الخام، والسلع والبشر عبر مسافات شاسعة حول العالم. عنى هذا، بدوره، إمكانية أنْ يزداد الإنتاج بكلا المجالين: الزراعة والتصنيع. كانت أوربا قادرة على إطعام مزيدٍ من البشر، في جانب من خلال زيادة الإنتاج، وفي جانب آخر من خلال التوسع في الاستيراد، ونتيجة لذلك، نما السكان. كان لدى بريطانيا 10,5 مليون نسمة عام 1800. وصار هناك 37 مليون نسمة، بحلول عام 1901، ممن عاش 75 بالمائة منهم في المدن. هجر الفلاحون الريف، مجبرين على ذلك بحكم ضغط السكان وتصاعد الترشيد في الزراعة، وانتقلوا إلى مراكز المدن مثل لندن أو باريس، حيث أعيدت تنشئتهم ليصبحوا عمّالاً. وكانت الظروف في المدن المتسارعة بالنمو سيئة للغاية، حيث شاعت الأوبئة، وعندما قُدم القانون البريطاني الأول ضدّ عمالة الأطفال عام 1834، أثر فقط على الأطفال دون سن التاسعة من العمر.

تصاعدت الاحتجاجات أثناء ذلك ضدّ هذه التغييرات من حيث التكرار والمدى، وكان المثل الأكثر إثارة هو الثورة الفرنسية، إلا إنّ ثورة المبادئ الإصلاحية في بريطانيا في أربعينيات القرن التاسع عشر، والثورات الفرنسية والنمساوية والإيطالية عامي 1848 – 1849، وكومونة باريس لعام 1870، أشارت كذلك إلى الطاقة الكامنة للعنف التي عملت الثورة الصناعية على إطلاق العنان لها. نمت مع الاحتجاجات إيديولوجيا اشتراكية جديدة، وتعود جذور هذه الإيديولوجيا الاشتراكية إلى الفلاسفة الاشتراكيين من أمثال: جان جاك روسو، وهنري دي سان سيمون (1760 – 1825)، وإلى الهيغيليين الألمان الجدد، إلا إنّ تشكيلتها الحاسمة جاءت مع كارل ماركس، ممن سنعود إليه فيما بعد.

لم يكن من الممكن أنْ تنجح الحركة العمالية خلال القرن التاسع عشر بدون القطار وسفن البخار؛ حيث نُقِلَ ملايين المهاجرين بواسطة القطار والسفن إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأستراليا، والأرجنتين، وجنوب أفريقيا، وسيبيريا وأماكن أخرى؛ للتخفيف من ضغط السكان في أوربا، والسماح بارتفاع مستويات المعيشة للجميع على المدى البعيد. في هذه الأثناء، نشرت الإدارات الثقافة والمؤسسات الأوربية في المستعمرات. كان لهذه العملية الكبيرة تأثيرات متغايرة، وظهرت علاقات قوة جديدة بين الإداري الاستعماري والتاجر الهندي، بين مالك المزرعة الجماعية والعبد الأسود، بين البويري الإنكليزي والبانتو، بين المستوطن والسكان الأصليين الأستراليين. كما ظهرت فلسفات جديدة، عند الصحوة على علاقات الهيمنة والتبعية الجديدة هذه، وبرزت إيديولوجيات وأساطير لتدافع عنهم أو تهاجمهم. والحملة ضدّ العبودية مَثَل مبكر، فقد تمّ محو العبودية بنجاح في المحميات البريطانية والفرنسية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلا إنّ العنصرية – التي ظهرت أولاً كإيديولوجيا منظمة خلال القرن التاسع عشر – كانت استجابةً إلى نفس الصيرورات. وأخيراً، ظهر عِلْم دولي، وأصبح الباحث العولمي عَلَمًا شعبيًا، ومن الطبيعي أنْ يكون تشارلس داروين النموذج على ذلك (1809 – 1882)، ممن استند كتابه الموسوم: *أصل الأنواع* (1859) على بيانات تمّ جمعها خلال فترة الطواف البحري لست سنوات حول الكرة الأرضية.

إنّ من الصعب أنْ يتعجب الواحد لأنْ يظهر علم الأنثروبولوجيا كفرعٍ من فروع المعرفة العلمية في هذا الوقت؛ فعالِم الأنثروبولوجيا هو الباحث العلمي النموذجي،

المعتمِد على بيانات تفصيلية حول الشعوب في كل أنحاء العالم، وما إنْ أصبحت هذه البيانات متوفرة الآن بصورة مفاجئة؛ فقد صار من الممكن تأسيس علم الأنثروبولوجيا كفرعٍ أكاديمي. وكذا الحال مع علم الاجتماع؛ فإذا ما نشأ علم الأنثروبولوجيا من الإمبريالية، كان علم الاجتماع نتاج العلاقات الطبقية المتغيرة التي جاء بها التصنيع في أوربا نفسها، حيث يناقش كل الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع معنى 'الحداثة'، ويعارضونها بالظروف 'ما - قبل الحديثة'.

التطور البيولوجي والاجتماعي - مورجان

فيما كان معظم علماء علم الاجتماع للقرن التاسع عشر من الألمان أو الفرنسيين، كان علماء علم الأنثروبولوجيا الرواد إما إنّهم نشأوا في بريطانيا (القوة الاستعمارية العظمى، مع طرق وافرة للوصول إلى 'الآخرين') أو الولايات المتحدة الأمريكية (حيث كان 'الآخرون' في متناول اليد). اختلفت على نحوٍ بيّن التطورات النظرية في المجالين العلميين التقليديين، وبنيت النظرية *التطورية* التي كانت نموذجًا لأنثروبولوجيا القرن التاسع عشر على أفكار التطور التي جاءت من القرن الثامن عشر، معززةً بالتجربة الاستعمارية (وبدءًا في ستينيات القرن التاسع عشر) بتأثير داروين، وأكثر أنصاره شهرةً الفيلسوف الاجتماعي هربرت سبنسر (1820 - 1903)، ممن أوجد الداروينية الاجتماعية، وهي الفلسفة الاجتماعية التي تسبّح بفضائل المنافسة الفردية، إلا إنّ الأنثروبولوجيا لم تتطور إلى علم عنصري مزيف، حيث دعم كل قادة الأنثروبولوجيا مبدأ *الوحدة النفسية للنوع البشري*، فالبشر ولدوا أينما كانوا بذات الطاقات الكامنة على وجه العموم، وكانت الفروق الموروثة تافهة لا قيمة لها. وفي الحقيقة، افترضت نظريات التطور مسبقًا صحة هذا المبدأ، من حيث إنّه إذا ما حُمِلَت الفروق العنصرية على أنّها جوهرية، يمكن أنْ تكون المقارنات الثقافية التي تقوم عليها هذه النظريات غير ضرورية.

في هذه الأثناء، اتبع علماء علم الاجتماع القاريون الأفكار الطليعية لكانط وهيغل، وتقصوا الحقيقة المبنية اجتماعيًا المكتشفة من قبل الألمانيين الاثنين، وأدرك عدد متنوع من علماء علم الاجتماع هذا المسعى بطرق متنوعة، ولكنّهم اشتركوا بفكرة أنّ المجتمع يمثل حقيقة مستقلة استقلالاً ذاتيًا مما يحتم أنْ يُدرس بسياقاته هو،

وليس بطرق العلم الطبيعي. أكد علماء علم الاجتماع مثل علماء علم الأنثروبولوجيا على الوحدة النفسية للنوع البشري، وأذعنوا إلى نظرية التطور. كان علماء علم الاجتماع مهتمّين بالديناميات الداخلية للمجتمع الصناعي الغربي، على الضدّ من علماء علم الأنثروبولوجيا، ممن صنفوا وقارنوا الخصائص الخارجية للمجتمعات في أنحاء المعمورة. وقد كان للنظريات المنمقة المتطورة التي تمّ تطويرها أثر كبير على علم الأنثروبولوجيا كذلك، بدءًا ببواكير القرن العشرين.

وهنا سنوضح الاختلافات بين هذين التقليدين النظريين الظاهرين، من خلال عمل اثنين من أكثر أعلامهما أهميةً وريادة: عالِم الأنثروبولوجيا الأمريكي لويس هنري مورجان (1818 – 1881)، وعالِم الاجتماع الألماني كارل ماركس (1818 – 1883).

جسدت حياة مورجان في العديد من الطرق أمريكا التي تمنح الفرصة المتساوية للجميع، بحسب وصف عالم الاجتماع الفرنسي أليكس دي توكفيل عام 1835. نشأ مورجان في حقل زراعي في ولاية نيويورك، وتعلم كمحام، وأصبح ناشطًا فعالاً ولامعًا في السياسات المحلية. أُعجِب مورجان منذ شبابه بالهنود الحمر، كونه داعية نشيطًا من أجل الحصول على الحقوق السياسية لسكان أميركا الأصليين، وعاش في أربعينيات القرن التاسع عشر مع قبائل الآروكواز لبعض الوقت، وكان قد تمّ تبنيه من قبلهم ومُنِحَ اسم: *تيادافوكو* 'هو الذي يبني الجسور'.

أدرك مورجان أنّ معظم تعقيد ثقافة سكان أميركا الأصليين يمكن أنْ يُدمر سريعًا بطريقة لا يمكن استرجاعها نتيجة تدفق الأوربيين، واعتبرها مهمة حاسمة لأنْ يوثق الثقافة التقليدية والحياة الاجتماعية قبل فوات الأوان. غالبًا ما أشير إلى هذا الموقف، على أنّه *الأنثروبولوجيا الملحة*، والتي اعتنقها ثاني عالِم أنثروبولوجيا عظيم، فرانز بوا (الفصل الثالث)، والذي كان واسع الانتشار منذ ذلك الحين في مجال البحث عن الشعوب الأصلية.

كان لمورجان صلات قريبة مع السكان الذين درسهم، حيث تعاطف مع مشكلاتهم، ونشر دراسات مفصلة عن ثقافتهم وحياتهم الاجتماعية، وقام كذلك بإسهامات نظرية جوهرية، وبخاصة في مجال عمله الرائد عن القرابة. يعود اهتمام مورجان في القرابة إلى إقامته مع الآروكواز، واكتشف، فيما بعد، تشابهات واختلافات تدعو إلى العجب بين نسقهم القرابي وأنساق الآخرين في أميركا الشمالية، ومن ثمّ

ابتكر طريقة الدراسة المقارنة واسعة المدى للقرابة لدى سكان أميركا الأصليين، ضامًّا بالنهاية جماعات أخرى كذلك. وقد ابتكر مورجان أول تصنيف للأنساق القرابية (هولي 1996)، وقدم تمايزًا بين نسق القرابة *التصنيفي والوصفي* والذي لا يزال ساري الاستعمال. لنبسط على نحوٍ كبير، الأنساق الوصفية (مثل أنساقنا نحن) تفرّق الأقرباء من ذوي النسب الصاعد أو خط النسب النازل (القريب الخطي) من الأقرباء 'على الجانب' (القرابة المصاحبة، مثل الأبناء والأقارب والنسباء). لا تفرّق القرابة التصنيفية (كما مع الآروكواز) بين هاتين الفئتين. هنا قد يستخدم نفس المصطلح، على سبيل المثال، بالنسبة لكل القرابة الذكورية الخطية والمصاحبة من جانب الأب (أب، أخو الأب، ابن أخي الأب، الخ..)، إلا إنّ مورجان قام بأكثر من صياغة نظرية. لقد دعمها من خلال الدراسة المكثفة لسنوات لأنساق القرابة القائمة حول العالم، وعرضت نتائج بحثه المؤثر الموسوم: *أنساق القرابة والمصاهرة للعائلة البشرية* (1870)، محددًا القرابة، بصورة نهائية، باعتبارها موضع اهتمام أنثروبولوجي رئيسي.

بالنسبة لمورجان، كانت القرابة على نحوٍ أساسي نقطة دخول إلى دراسة التطور الاجتماعي. جادل على أنّ المجتمعات البدائية نُظِمَت على أساس القرابة، وأنّ التنوع الاصطلاحي فيما بين أنساق القرابة ترابط مع التنوع في البنية الاجتماعية، ولكنّه افترض أيضًا أنّ مصطلحات القرابة تغيرت بصورة بطيئة، واحتوت لذلك على إشارات لفهم المراحل المبكرة للتطور الاجتماعي.

حاول مورجان في مؤلفه المقنن الموسوم: *المجتمع القديم* (1877) أنْ يضع أطروحة مركبة لكل أعماله، وميز ثلاث مراحل رئيسية للتطور الثقافي: الهمجية، والبربرية، والمدنية (مع ثلاث مراحل فرعية لكلٍّ من الهمجية والبربرية). كانت معاييره لهذه الأقسام فنية تقنية في الغالب؛ حيث ارتبطت 'همجيته' بالصيادين وجامعي الأعشاب، وارتبطت 'البربرية' بالزراعة، وارتبطت 'المدنية' بتشكيل الدولة والتحضر. بالإدراك المتأخر، بدا أنّ أطروحة مورجان المركبة لم تنجح، وبقيت التفاصيل غامضة في الغالب، حتى عندما قُبِلَ مخططه التطوري الأساسي. وقد مُنِحَت أحيانًا سمات تقنية معزولة وزنًا غير معقول، فعلى سبيل المثال، الفخار هو المعيار للانتقال بين مرحلتين. أين يمكن أنْ يترك هذا مشايخ البولينيزيين مع أنساقهم السياسية المعقدة، لكن بلا أثر للفخار؟ إنّ من العدل أنْ نضيف أنّ مورجان نفسه كان واعيًا بهذا، وأنّ

استنتاجاته كانت في الغالب تأملية، وأنّه كان نقديًّا لنوعية بياناته (اعتبرها في الغالب بيانات ثانوية).

كان لمورجان تأثير معتبر على الأنثروبولوجيا اللاحقة، وبخاصة على دراسات القرابة، وكذلك أيضًا على علماء الأنثروبولوجيا المادية الثقافية والأنثروبولوجيا التطورية في القرن العشرين (الفصل الخامس)، إلا إنّه كان مقروءًا أيضًا من قبل علماء علم الاجتماع. عندما اكتشف ماركس مورجان نهاية حياته، حاول - هو وشريكه فريدريك أنجليس - أنْ يوّحد أفكار مورجان في نظريته التطورية ما بعد الهيغلية، ونُشِرَت النتائج غير النهائية لهذا العمل من قبل أنجليس في الكتاب الموسوم: *أصل العائلة، والملكية الخاصة، والدولة*، عام 1884، بعد سنة واحدة على وفاة ماركس.

ماركس

على الرغم من التزامهما المشترك بالتفسيرات المادية، يقف مدى وأهداف عمل ماركس على الضّد تمامًا من عمل مورجان. كانت كتابات ماركس عن المجتمعات غير الصناعية مبعثرة وأولية، وكان من خلال تحليلاته للمجتمع الرأسمالي في عمله الرئيسي: *رأس المال* "بالألمانية" (المجلدات 1 - 3، 1867، 1885، 1896؛ رأس المال "بالإنكليزية"، 1906)، أنّه قام بوضع إسهامته الدائمة في مجال النظرية الاجتماعية. وعلى الرغم من انهيار الماركسية كحركة سياسية نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، فقد بقيت تمارس تأثيرًا أكاديميًّا مهمًّا. ولد ماركس في نفس السنة التي ولد فيها مورجان، في عائلة يهودية غنية في مدينة ألمانية مبهمة، وأكمل دراسته الجامعية في مجال الفلسفة قبل الصعود في مجال العمل كمنظر اجتماعي، ومؤلف كراريس، ومحرر، وصحفي، ومنظِم عمالي ومحرّض. كان منهمكًا على نحوٍ نشيط بالصحوة الثورية التي تركت المؤسسات الأوربية في صدمة عامي 1848 - 1849، وفي كومونة باريس عام 1870. بعد الكومونة، أصبح ماركس معروفًا كواحد من الأعلام القائدة للحركة العمالية العالمية. كان تأثيره على النظرية الاجتماعية معقدًا ومتعدد الأوجه، وقد يجري تعقبه في العديد من التحليلات الأنثروبولوجية حتى اليوم (رغم أنّ تأثيره على علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد كان أعظم).

يمضي حشد النظرية الاجتماعية والنشاط السياسي عميقًا في أعمال ماركس، ويعطي مشروعه الكلي سمة تناقضية ومحرّضة على الفكر (انظر بيرمان 1982). حاول ماركس خلال حياته كلها أنْ يوائم النبض المثالي للفلسفة الألمانية (وبخاصة فلسفة هيغل) مع وجهة النظر المادية للعالم. ويقال أحيانًا إنّه 'أقعد هيغل على قدميه'؛ حيث أبقى المبدأ الديالكتيكي لهيغل، ولكنّه جادل أنّ حركة التاريخ أخذت مكانها على مستوى مادي، وليس روحيًّا. يتكون المجتمع - وفقًا لماركس - من البنى التحتية والبنى الفوقية. تؤلف البنى التحتية ظروف الوجود: الموارد المادية وتقسيم العمل، وتؤلف البنى الفوقية كل أنواع الأنساق المثالية: الدين والقانون والإيديولوجيا. في كل المجتمعات، يمضي التناقض الرئيس من خلال البنى التحتية: بين علاقات الإنتاج (بمعنى قوة العمل المنظمة والملكية)، وقوى الإنتاج (كما في التكنولوجيا أو الأرض). وعندما تجعل التطورات التقنية العلاقات السابقة للإنتاج ملغاة، يتلوها الصراع الطبقي، وتُغيّر علاقات الإنتاج - كما، من العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية. تنبأ ماركس بأنّ النظام الرأسمالي يمكن أنْ يفسح المجال إلى الاشتراكية (المحكومة بدكتاتورية البروليتاريا)، والذي يؤدي أخيرًا إلى مجتمع شيوعي لا طبقي، طوباوي يُمتَلك كل شيء فيه من قبل الكل.

النظرية طموحة جدًّا، وفي العديد من الجوانب غامضة، بمعنى أنّها مكبلة لتطرح العديد من المشاكل عند مواجهتها بتعقيدات العالَم الحقيقي. يكمن المثل على هذا في التحليلات الطبقية الماركسية، حيث يثبت ماركس، على وجه العموم، أنّ حَمَلَة الملكية وعديمي الملكية يؤلفان طبقتين متمايزتين بمصالح معينة، وتكمن المصلحة الموضوعية للطبقة العاملة بالإطاحة بالطبقة الحاكمة من خلال الثورة، ولكنّ الطبقة العاملة مطلعة فقط جزئيًّا على كونها مستغَلة، من حيث إنّ علاقات القوة الحقيقية تحجب من خلال *الإيديولوجيا* التي تبرر وجود النظام القائم، وتنغرس ظواهر البنى الفوقية كالقانون والدين أو القرابة نموذجيًّا بـ 'الوعي المزيف' الذي يهدئ السكان.

ولكنْ، أسأل عالِم الأنثروبولوجيا، هل إنّ النموذج الماركسي قابل للتطبيق على المجتمعات غير الغربية؟ كيف ينسجم هذا مع بيانات مورجان من أنّ القرابة هي المبدأ المنظِم الرئيسي في المجتمعات البدائية؟ هل إن القرابة جزء من البنية التحتية؟ هل يتوجب التخلي عن التمايز الكلي بين البنية التحتية - الفوقية، المادية والروحية؟ بأي

معنى - إن كان هناك أي معنى - تكون الإيديولوجيا 'أقل واقعية' من السلطة؟ اكتسبت مثل هذه القضايا اهتمامًا متعاظمًا على نحوٍ متصاعد في مجال الأنثروبولوجيا، ويكمن جزء مهم من جاذبية ماركس اليوم في قدرته على توليد أسئلة من هذا النوع.

لم يكن ماركس نفسه غافلاً عن هذه المشكلات، ومناقشته المكثفة لتشكيل القيمة تقدم برهانًا كافيًا على هذا. تحوّل قيمة الموضوع نفسه، *قيمته الاستخدامية* الكونكريتية، تطابقه مع الحاجات الإنسانية الحقيقية، في ظلّ الرأسمالية إلى *قيمة تبادل* مجردة، قيمته بالمقارنة مع موضوعات الأخرى، حيث تُحوّل الموضوعات 'المادية' إلى سلع 'روحية'، وكلما استمر هذا، بدا العالم أكثر تجريدًا، وسخيفًا ومغتربًا. في مثل هذه المقتبسات، تصبح 'القيمة' مفهومًا على نحوٍ غامض، حيث تندمج السلطة بالإيديولوجيا، المادي والروحي على نحوٍ مستمر. فيما عدا ذلك، يبقى من المشكوك فيه ما إذا كان ماركس قد حلّ المشكلة التي طرحها على نفسه. قد نلاحظ - على سبيل المثال - أنّ الصعوبات بجلب المادية (والهيغلية) المثالية معًا هي من بقايا مشكلة مورجان مع الأسباب المادية لعلم مصطلحات القرابة، وقد رأينا في الثمانينيات فقط مساعي متناغمة لحل هذا التضاد.

باستيان وتايلور وفيكتوريون آخرون

يعود مورجان وماركس إلى الجيل الأول من العلماء الاجتماعيين، ممن كانوا نشيطين من خمسينيات إلى سبعينيات القرن التاسع عشر. ولكن على الرغم من أنّ إسهامهما غطى على معظم ما جاد به معاصروهما، فقد كانا أبعد من أنْ يكونا لوحدهما.

في ستينيات القرن التاسع عشر، فيما كان مورجان لا يزال يعمل على مجلده العظيم عن القرابة، نُشِرَت سلسلة من الكتب في أوربا والتي تكاملت جزئيًا مع عمل مورجان، وطرحت جزئيًا أسئلة مختلفة بصورة كلية. نشر عالم الأنثروبولوجيا الألماني الغزير أودولف باستيان (1826 - 1905) عام 1860، كتابه ذا المجلدات الثلاثة ('الإنسان في التاريخ'، انظر كويينك 1983). كان باستيان في الأصل طبيبًا بشريًّا، تدرب كإثنوغرافي على يد الأخوين فيلهيلم وألكسندر فون همبولدت، وهما عالِما اللغة

والجغرافي اللذان أحدثا ثورة في الفكر الإنساني والاجتماعي في ألمانيا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. ارتحل باستيان بكثافة، وفي الحقيقة قُدّر له أنّ يقضي عشرين عامًا خارج ألمانيا (كويبنك 1983: 8). وقد وضع كتبه فيما بين رحلاته، وعُيّن أستاذًا للإثنولوجيا في جامعة برلين ومديرًا للمتحف الإمبراطوري، كما أسس المتحف البرليني المهم الذي كان يحمل اسم: *في خدمة الشعوب البدائية* عام 1868، وأسهم بسخاء لمقتنياته. واصل باستيان مثل الأخوين همبولدت قبله وبوا بعده (الفصل الثالث) التقليد الألماني للبحث عن ثقافات الشعوب التي أُهمِلَت من قبل هيردير، وانتقد بحدة المخططات التطورية التبسيطية التي كانت رائجة في زمانه. كان باستيان ذا طاقة، وناقدًا مفوّهًا للتطورية كونه عالِم أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر الرئيسي الوحيد. وقد قامت وجهة نظره على فكرة أنّ لكل الثقافات أصلاً مشتركًا، تفرعت عنه باتجاهات متنوعة، وهي وجهة نظر تطورت فيما بعد مع الكثير من التشذيب من قبل بوا وطلبته. كان مطلعًا على نحوٍ لاذع على الصلات التاريخية بين الثقافات، واستبق بالتالي التطور اللاحق في الأنثروبولوجيا الألمانية، المسمى بالمدرسة الانتشارية. استبق باستيان حتى المدرسة البنائية وعلم النفس الجنكياني، عندما جادل أنّ كل البشر يشتركون بأنماط بدائية معينة للفكر. أكد المبدأ الجنيني للنسبية الثقافية حضوره في مجال علم الأنثروبولوجيا بصورة رئيسة في الأنثروبولوجيا الألمانية، وبدرجة كبيرة من خلال عمل باستيان، الظاهر في أعمال هيردير، والغائب عن الفكر التنويري وأنثروبولوجيا القرن التاسع عشر الأنكلو - أمريكية خلال القرن التاسع عشر. في فرنسا - على سبيل المثال - كانت مدرسة أوجست كونت السوسيولوجية (1798 - 1857) أي شيء إلا أنْ تكون نسبية، تعمل بنسق متزمت للمراحل الثلاث للتطور الاجتماعي.

وفي السنة التي أعقبت نشر كتاب: *تاريخ الإنسان*، نشر المحامي الأسكتلندي هنري مين (1822 - 1888) كتابه الموسوم: *القانون القديم*. كان ذلك الكتاب بصورة رئيسية بحثًا في التاريخ الثقافي الذي يقوم على مصادر مكتوبة. حاول مين أنْ يظهر كيف أنّ التغيرات في التشريع تعكس تغيرات اجتماعية أوسع، وميز المجتمعات التقليدية التي تقوم على *المكانة* عن المجتمعات الحديثة التي تقوم على *العقد*؛ حيث توزع الحقوق من خلال العلاقات الشخصية والقرابة والمرتبة الموروثة في المجتمعات التي

تقوم على المكانة. على الضد، يقوم مجتمع العقد على المبادئ الرسمية المكتوبة، التي تعمل بصورة مستقلة عن الأشخاص الواقعيين. ولا يزال ساري المفعول التمايز بين المكانة والعقد اليوم، وقد اتبع العديد من الدارسين قيادة مين بالتمييز بين نوعين اثنين من 'النماذج المثالية' - المجتمعات البسيطة والمجتمعات المعقدة - وكانوا بدورهم قد انتُقِدوا لإفراطهم في التبسيط.

كانت نظرية الأمومة الأصيلة هي الفكرة التطورية التي أثرت بمورجان وأنجليس وآخرين، وإنْ كانت قد أُسقطت من الاعتبار منذ ذلك الحين. بدأ ذلك من قبل المحامي السويسري جوهان جيكوب باخوفن (1815 - 1887) في كتابه الموسوم: حق الأم (1861، انظر باخوفن 1968). جادل باخوفن لصالح النظرية التطورية التي انتقلت من المرحلة الأولية للإباحية العامة إلى الشكل المنظم الأول للحياة الاجتماعية - الأمومة - حيث توسمت النساء السلطة السياسية. وقد تقبل باخوفن حقيقة أنّه لم يعد هناك وجود لنظم الأمومة الحقيقية، إلا إنّ بقاياها وجدت في نظم القرابة التي تقوم على خط النسب للأمهات، حيث يتبع السلف بصورة رئيسية خط الأم. كسبت هذه الفكرة - التي تقول ضمنًا إنّ الإنسانية تطورت على يد قائدات إناث، استُبدلن فيما بعد بالذكور - العديد من الأتباع، وأُخذت كمسلمات من قبل الجيل اللاحق لعلماء الأنثروبولوجيا. كما تمّ الترويج لنفس الفكرة في بريطانيا، من قبل محام آخر مهتم بالتطور الاجتماعي، وهو جون فيرجسون مكلينان (1827 - 1881)، وبقيت هذه الفكرة مرنة جدًّا رغم عدم وجود دليل إثنوغرافي يدعمها، وتنامى الشعور بالحاجة إلى التخلص منها نهاية سبعينيات القرن العشرين، من قبل عالمات الأنثروبولوجيا النسويات (بامبيركير 1974).

وعليه، لم يعمل مورجان في فراغ فكري، حيث كان الاهتمام بالدراسات المقارنة للثقافة والمجتمع في تصاعد، وبخاصة في بريطانيا وألمانيا، وتحسن الوصول إلى البيانات الميدانية ذات المصداقية على نحوٍ متسارع بسبب الاستعمار. ومع ذلك، كان لا يزال عالِم أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر الوحيد أدوارد بيرنيت تايلور (1832 - 1917) ينافس مورجان في التأثير.

نشأ أ ب تايلور ككويكر، وكان محظورًا عليه بحكم الإيمان أنْ يسعى للحصول على التعليم الجامعي. وخلال فترة نقاهة في كوبا، اكتشف اهتمامه بعلم الآثار،

ودعي ليأخذ دورًا في بعثة تنقيب إلى بقايا آثار تولتك في المكسيك. كانت الخطوة من عصر ما قبل التاريخ إلى علم الأنثروبولوجيا في حقبة هيمنت فيها المدرسة التطورية قصيرة، وسرعان ما أكسبه عمله كعالم أنثروبولوجيا (وكذلك مجال العلم) نفوذًا معتبرًا؛ حيث عين تايلور عام 1896 كأول أستاذ بريطاني للأنثروبولوجيا في جامعة أوكسفورد، وأعطي لقب فارس عام 1912. كان تايلور لا يزال شابًّا عندما نشر أطروحته التطورية العظيمة الموسومة: *بحث في بدايات التاريخ وتطور المدنية* (1865)، وتبع هذا بسنوات قليلة فيما بعد بعمله الرئيس الموسوم: *الثقافة البدائية* (1871). وهنا اقترح تايلور مخططًا تطوريًّا من بقايا عمل مورجان في الكتاب الموسوم: *التاريخ القديم* (نشر الكتابان في نفس العام)، واشترك مع مورجان بالإيمان بأولوية الظروف المادية. ومثل مورجان أيضًا، كانت معرفته للتنوع الثقافي شاسعة (أشار داروين إلى تايلور بضعة مرات في عمله عن التطور الإنساني من سبعينيات القرن التاسع عشر)، إلا إنّ تايلور لم يشارك مورجان الاهتمام بمصطلحات القرابة، وبدلاً من ذلك طور نظرية لـ *بقاء الثقافي*. كان البقاء بنظره سمات ثقافية فقدت وظائفها الأصلية في المجتمع، إلا إنّها استمرت دون سبب معين في البقاء. كانت مثل هذه السمات ذات أهمية حاسمة بالنسبة لمساعي إعادة بناء التطور الإنساني. كما حثّ تايلور على استخدام طريقة المقارنة التي تقوم على فكرة سمة بسمة، والتي سمحت له بعزل البقايا عن النسق الاجتماعي الأكبر. وقد تمّ التخلي عن هذه الطريقة من قبل الجيل اللاحق لعلماء الأنثروبولوجيا رغم تأثيرها في حينه. وعلى سبيل التطفل، ظهرت هذه الطريقة من جديد أواسط سبعينيات القرن العشرين، عندما حاول عالم البيولوجيا الاجتماعية إدوارد ويلسون أنْ يوائم التنوع الثقافي والتطورية الداروينية (انظر إنكولد 986) وذلك في مجازفة فكرية مقارنة لطريقة تايلور.

[illegible] اسهام تايلور الأكثر أهمية إلى الأنثروبولوجيا الحديثة تمثل في تعريفه للثقافة، حيث ظهر التعريف في الصفحة الأولى لكتاب: *الثقافة البدائية*، ويقرأ كما يلي:

> الثقافة، أو المدنية، مأخوذة على سعتها، وبمعنى إثنوغرافي، هي ذلك الكل المركب الذي يضم المعرفة، والاعتقاد، والفن، والأخلاق، والقانون، والتقاليد، وأي قدرات وعادات يكتسبها الإنسان كعضو لمجتمع (تايلور 1951 [1871]: 1).

من جانب، الثقافة إذن مفهوم عام يمضي عبر مراحل تطورية، وعندما يفرّق التطور المجتمعات على أسس نوعية، تقوم الثقافة بتوحيد النوع الإنساني. كان تايلور – مثل باستيان – مؤيدًا علنيًّا 'للوحدة النفسية للإنسانية'. ويمضي التشابه مع باستيان إلى أعمق من هذا؛ فقد كان تايلور مطلعًا بعمق في مجال الأنثروبولوجيا والفلسفة الألمانية، وقرأ كذلك باستيان نفسه وبضعة من معلميه لكليهما (انظر كويننك 1983). ومن جانبٍ آخر، ساوى تايلور بين الثقافة والمدنية، وهو مصطلح نوعي. تصبح الثقافة إذن، في الأقل ضمنيًّا قضية درجة، لكن ليس بقدْرٍ مساوٍ. يناقض مفهوم الثقافة هذا بالكامل فكرة *الشعب* الباستيانية والهيردرية. تتألف الإنسانية بالنسبة لهيردير ومن أعقبه من *ثقافات* محكمة ومستقلة استقلالاً ذاتيًّا، وتتكون الإنسانية بالنسبة لتايلور والتطوريين الفيكتوريين من الجماعات التي تتسم بالثقافة بدرجات متنوعة، وتتوزع على درجات من سلّم التطور الثقافي.

طُرِحَ في السنوات بين 1840 و1880، ميدان كامل من القضايا الجديدة من قبل علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا. فيما طور ماركس أول نظرية كبيرة في علم الاجتماع، تتكون من التحديث، وتشكيل القيم، والسلطة والإيديولوجيا، وفيما صاغ داروين مبادئ التطور البيولوجي؛ انهمك علماء الأنثروبولوجيا في مشروع ثنائي. كانوا مشغولين في جانب بابتكار المخططات التطورية الكبيرة – غير الخطية بالنية والقصد وشمولية بالذرائع، وكانوا يوثقون في جانب المدى الهائل للتنوع الاجتماعي الثقافي الإنساني، حيث تنامت من هذه المعرفة المتراكمة أولى النظريات واطئة المستوى، المخصصة للمجالات الإثنوغرافية كالقرابة، والتي تجذرت في دراسات وصفية مفصلة ميدانيًّا.

كان لا يزال من غير الشائع أنْ يقوم عالِم الأنثروبولوجيا نفسه بدراسات حقلية، على الرغم من أنّ مورجان وباستيان كانا استثناء بارزًا في هذا المجال. وكان هناك استثناءٌ آخر أقل شهرة، هو عالِم الإثنوغرافيا نيكولاي نيكولايفتش ميكلوخو – ماكلاي (1846 – 1888)، ممن قام عام 1871، قبل أربعين عامًا على ظهور مالينوفسكي، بدراسة حقلية مكثفة استغرقت خمسة عشر شهرًا على ساحل غانا الجديدة، ووضع بذلك الأساس لتقليد إثنوغرافي غني في روسيا، والتي لم تكن معروفة تقريبًا في الغرب (انظر بولتكن وهوي 1985)، إلا إنّ الأغلبية الواسعة من علماء

الأنثروبولوجيا جمعوا بياناتهم من خلال المراسلة مع الإداريين الاستعماريين، والمستوطنين، والموظفين، والتبشيريين وآخرين 'بيض' يعيشون في أماكن غريبة، آخذين بالاعتبار النوعية غير المتساوية لهذه البيانات والطموحات النظرية الشاسعة للكتّاب. كانت مثل هذه الدراسات مليئة دائمًا - وفي معظمها - بنوع من التأملات التي رفضها رادكليف براون (الفصل الثالث) لكونها *تاريخًا تخمينيًا*. ولكن على الرغم من هذه المثالب، كانت الكتب الجيدة للفيكتوريين مركزة نظريًا، وموثقة ميدانيًا إلى حدٍّ لم يكن ليشهد عليه من قبل.

لا يمكن المبالغة بأهمية القرابة في هذه المرحلة لتطور العلم؛ حيث كان علم مصطلحات القرابة حقلاً ميدانيًا محدودًا. فيما عدا ذلك، كانت عملية وضع الخرائط وفهمها تجربة تدعو إلى التواضع. وكلما نظرنا على نحوٍ أقرب إلى هذه الأنساق المشكّلة على نحوٍ غريب؛ بدت أكثر تعقيدًا. في الحقيقة، كان الممارسون في دراسات القرابة معظمهم من المحامين من حيث التأهيل، وبدت المهمة بسيطة على نحوٍ عادل. لقد بحثوا عن 'نسق تشريعي' يمكن أنْ ينظم السلوك في المجتمعات البدائية، وكانت القرابة المرشح الجلي؛ فهي نسق ميداني لمعايير مشكّلة ومنطوقة. بنهاية القرن، حُمِلَ على نطاقٍ واسع أنّ القرابة كانت من نوع خامة عالم الأنثروبولوجيا روسيتا، التي سمحت للتقاليد البدائية بأنْ تُفهَم وتُتَرجَم إلى مصطلحات عقلانية.

الغصن الذهبي وبعثة توريس

نشر القليل من المهم في مجال الأنثروبولوجيا، لعقدين من الزمن، بعد ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر المثمرين. في مجال علم الاجتماع أيضًا، كانت هناك ندرة، باستثناء ملحوظ في مفهومي فيردناند تونيس *جيمينسشافت وجيزيلسشافت* (1887؛ *المجتمع المحلي والمجتمع الكبير*، 1963)، والذي اقترح ثنائية التقليدي والحديث التي كانت مشابهة لأطروحة مكلينان، مع القليل من النبرة القضائية. وفي خضم هذه السنوات، ظهر جيل جديد، ومات العديد من الأعلام القائدة ممن ناقشناهم حتى اللحظة، من ضمنهم ماركس، ومورجان، وباخوفن ومين، حيث رأينا أول التأسيس لمجال علم الأنثروبولوجيا في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. بدأت تقاليد قومية مستقلة بالتبلور، وطُرِحت مجموعات منفصلة للقضايا في كلٍّ من البلدان

الأربعة. اتبع الألمان رِيادية باستيان والدراسات اللغوية المقارنة، ممن كان نجاحها مذهلاً في حينها لفهم تاريخ اللغات الهندو أوربية، كما في المدرسة التطورية الداروينية. كان قد تمّ تأسيس برنامج بحث لدراسة إنسان ما قبل التاريخ، مما حاكى انتشار وحركة اللغات بطريقة مماثلة لما فعلته المدرسة التطورية في علم البيولوجيا. درس هذا البرنامج، *الانتشارية*، أصل وانتشار السمات الثقافية، وجعل وضع التحدي من قبل هؤلاء المؤرخين للتواريخ المجردة للتطور الانتشارية ابتكارًا جذريًّا بحق في حوالي نهاية القرن. بقيت المدرسة التطورية مهيمنة في الولايات المتحدة وبريطانيا، إلا إنّ الدارسين أصبحوا متخصصين على نحوٍ متزايد، ومركزين على مجالات فرعية معينة، مثل: القرابة، والدين، والسحر أو القانون. في فرنسا – في هذه الأثناء – كانت هناك خلطة فريدة تجرى لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ومع ذلك، أعيقت كل من برامج البحث هذه بسبب الافتقار إلى البيانات الدقيقة والمفصلة، وأصبحت هذه الفجوة واضحة على نحوٍ متزايد خلال القرن التاسع عشر، وكان هناك آنذاك شبه إجماع شمولي في مجال العلم على الحاجة لبيانات أكثر وأحسن. نشر علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون منذ عام 1857، أول طبعة من الكتاب الذي أصبح موثوقًا به في مجال منهجية العمل لما يقرب من قرنٍ من الزمان: *ملاحظات واستفسارات عن الأنثروبولوجيا*، والذي كان قد أعيد طبعه في أربع طبعات معدلة، وأكثر تفصيلية. ولكنْ لم يصل الإنجاز المنهجي الذي كان كل واحد بانتظاره قبل أنْ يتم تأسيس مفهوم جديد على نحوٍ جذري للدراسة الأنثروبولوجية الحقلية.

كان جيمس جورج فريزر آخر التطوريين الفيكتوريين العظماء (1854 – 1941) طالبًا لتايلور، ممن احتفي به بعيدًا جدًّا عن الدوائر الأنثروبولوجية، لعمله النادر الموسوم: *الغصن الذهبي*، والذي كان قد طبع أولاً كمجلدين عام 1890، وتمّ توسيعه فيما بعد إلى اثني عشر مجلدًا عملاقًا. الغصن الذهبي دراسة مقارنة واسعة لتاريخ الخرافة، والدين و'الاعتقادات الغريبة'، مع أمثلة تمّ سحبها من مختلف أرجاء العالم. اعتقد فريزر مثل العديد جدًّا من التطوريين بنموذج الخطوات الثلاث للتطور الثقافي: حلت المرحلة 'الدينية' محل المرحلة 'السحرية'، والتي أعطت المجال للمرحلة 'العلمية'. يمكن تعقب هذا المخطط من خلال كونت حتى العودة إلى فيكو. ورغم أنّ فريزر اعتبر بوضوح الطقوس السحرية غير عقلانية، وافترض أنّ 'البدائيين' يقيمون

حياتهم على فهم خاطئ للطبيعة بصورة كلية، فقد اهتم بصورة رئيسية بالتعرف على الأنماط والسمات الكونية في الفكر الخرافاتي. مع القليل من الاستثناءات الملحوظة (كوْن ليفي شتراوس أحدهم)، نادرًا ما يشير علماء الأنثروبولوجيا المحدثين إلى فريزر ليكون أي شيء إلا أنْ يعتبر عَلَمًا تاريخيًّا. كان تأثير فريزر الأعظم خارج الأنثروبولوجيا؛ حيث أُعجِبَ به اثنان إعجابًا كبيرًا، وهما: الشاعر ت س إليوت، وعالم النفس سيجموند فرويد. مع ذلك لم يُتَبَع عمل فريزر المذهل والثقيل على الإطلاق بالبحث لاحقًا. إنّه يقف وحيدًا، نصبًا مهيبًا بالمقارنة مع القاعدة الميدانية الهشة للتطورية الفيكتورية.

كانت بعثة توريس إلى مضايق توريس بين أستراليا وغانا الجديدة - والتي كانت أقل شهرة خارج علم الأنثروبولوجيا - هي المشروع البريطاني الآخر في نهاية القرن التاسع عشر، والتي نُظِمَت من قبل جامعة كامبردج عام 1898، وتمّ تقييمها على نحوٍ أفضل في الإدراك المتأخر. كان على البعثة أنْ تجمع بيانات مفصلة حول السكان التقليديين للجزر في المنطقة، وضمت بضعة علماء أنثروبولوجيا، رغم أنّهم جميعًا تدربوا أصلاً في فروع أخرى من فروع المعرفة الإنسانية؛ حيث إنّ التدريب الأكاديمي في مجال الأنثروبولوجيا كان لا يزال نادرًا. كان ألفريد س هادون (1855 - 1940) أصلاً عالِم حيوان، وكان وليام أج. آر. ريفرز (1864 - 1922) عالِم نفس، وكان جارلس جي. سيليجمان (1873 - 1940) طبيبًا بشريًّا. مثلت بعثة توريس مسعى جمعيًّا تقصى فيه الدارسون من مختلف فروع المعرفة العلمية جوانب مختلفة للثقافة المحلية، على الضّد من المثال الفردي للعمل الحقلي البريطاني اللاحق. فيما عدا ذلك، وبسبب النوعية العالية والمؤثرة لمجلد البيانات التي قام علماء البعثة بجمعها، نظر العديدون إلى هؤلاء العلماء على اعتبار أنّهم أول المشتغلين الحقيقيين ميدانيًّا. وكما كتب أحد المعلقين: 'ولدت الأنثروبولوجيا البريطانية الاجتماعية'، 'من خلال عملهم' (هانيس 1999).

خطط هادون، زميل فريزر في جامعة كامبردج، بعثة توريس كمشروع حقلي 'خيالي'، حيث غطى المشاركون كل جوانب حياة السكان الأصليين: الإثنوغرافيا، وعلم النفس، واللغات، والأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الموسيقى. اهتم هو نفسه بعلم الاجتماع والفولكلور، وكذلك الحال بالثقافة المادية. بالنسبة لسيليجمان - الذي

أصبح في السنوات اللاحقة مَعْلَمًا مركزيًا في قسم الأنثروبولوجيا المؤثر في جامعة لندن – كانت البعثة بداية العمل الذي تُوّجَ ببضع دراسات رئيسة في السودان، بعد العمل في ماليزيا وسريلانكا. وقد أسهم على نحوٍ حاسم بنقل تركيز الأنثروبولوجيا البريطانية من جزر المحيط الهادي (حيث بقيت حتى عشرينيات القرن العشرين) إلى أفريقيا (والتي سرعان ما أصبحت منجم الذهب الإثنوغرافي). اعتُبِرَ عمل سيليجمان الرئيسي من السودان الذي اشترك في تأليفه مع زوجته بريندا سيليجمان (سيليجمان وسيليجمان 1932) عملاً كلاسيكيًا في مجاله.

كان ريفرز العضو الأكثر غير اعتيادي بالنسبة للبعثة، واستثمر كثيرًا من الجهد لتطوير الأنثروبولوجيا النفسية، وهي المشروع الذي كان متقدمًا جدًّا على زمانه حتى وفاته المبكرة عام 1922، حيث كان يعمل أستاذًا في جامعة كامبردج. تأثر ريفرز نهاية حياته بعلم نفس سيجموند فرويد، وركز خلال بعثة توريس – على نحوٍ خاص – على القدرات الذهنية للسكان الأصليين، وبخاصة استخدامهم للحواس. نشر كتابًا وصفيًّا عام 1908، كان بعنوان: *التوداس*، يقوم على عمل قام به في قبيلة في جنوب الهند. وفي عام 1914، نشر كتابه الموسوم: *تاريخ المجتمع الماليزي*، وهو الكتاب الشامل الذي وضع الخطوط العامة الرئيسية للتنوع الثقافي الهائل لماليزيا، والذي شرحه نتيجة الموجات المتكررة للهجرة، وهي الفرضية التي لا تزال مقبولة مع بعض التعديلات، فيما بين آثاريي الوقت الحاضر. بدأ ريفرز بهذا العمل التحرك من التطورية نحو المدرسة الجديدة للانتشار، والتي كانت موضوع آخر أعماله.

الانتشارية

درس الانتشاريون التوزيع الجغرافي وهجرة السمات الثقافية، وافترضوا أنّ الثقافات كشكول السمات بأصول وتواريخ متنوعة، ولذلك لم تكن كل أجزاء الثقافة مرتبطة بالضرورة بالكل الأكبر. حمل معظم التطوريين على الضّد من ذلك، من أنّ المجتمعات تمثل أنساقًا متماسكة ووظيفية. في الحقيقة، تعرف التطوريون كذلك على وجود السمات الثقافية المعزولة، وغير الوظيفية (*البقاء الثقافي* لتايلور)، وعمليًا، تلقت هذه الأفكار قدرًا غير متساو من الاهتمام التعليمي (آخذين بالاعتبار أنّها كانت شاذة)، من حيث إنّما كانت المفتاح لإعادة بناء الأشكال الاجتماعية للماضي.

ولكنْ عندما انهارت وجهة النظر التطورية، اعتبرت فكرة المجتمعات ككل متماسك غير موثوق بها كذلك (رغم أنّها بقيت قوية في علم الاجتماع، وسرعان ما عادت إلى الظهور بقوة متجددة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية). والآن تنطوي *كل* السمات الثقافية على طاقة كامنة للـ '*بقاء*'، ولا يزال الانتشاريون يستخدمون السمات الثقافية لإعادة بناء الماضي، إلا إنّ 'الماضي' لم يعد حركة خطية تمر خلال مراحل محددة بصورة جيدة جدًّا. كان التاريخ الثقافي قصة مشتتة للمواجهات الثقافية من الهجرات والتأثيرات، والتي كان كل مشهد فيها فريدًا. في العقود المبكرة من القرن العشرين، كانت الانتشارية بديلاً جذابًا للتطورية، بسبب أنّه كان لديها احترام أعظم للحقائق على الأرض، وذرائع نظرية متواضعة.

لم تكن حقيقة أنّ التكنولوجيا والأفكار يمكن أنْ ترتحل اكتشافًا جديدًا؛ ففي القرن الثامن عشر، أظهر علماء اللغة الألمان أنّ للغات الأوربية والهندية الشمالية أصولاً مشتركة. اكتشف الآثاريون أنّ الفخار والصناعات اليدوية انتشرت من الثقافات المركزية إلى الثقافات الهامشية. كان الأوربيون واعين بحقيقة أنّ للدين المهيمن في قارتهم هم أصولاً شرق أوسطية. ما كان جديدًا حول الانتشارية الأنثروبولوجية هو سعيها المقارن المنهجي، وتركيزها على المعرفة الميدانية المفصلة. ومثل ريفرز، عمل العديد من الانتشاريين في مناطق محددة، حيث كان من الممكن أنْ يظهروا بصورة مقنعة أنّ للسمات الثقافية المفصلة تاريخًا متماثلاً.

كانت الانتشارية بصورة رئيسة تخصصًا ألمانيًّا، مع مراكز في مدن المتاحف العظيمة لبرلين وفيينا. وبمعزل عن ريفرز، كان لديها القليل من التأثير المباشر على الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية (ولكنْ كما سنرى، كان لها تداعيات مهمة في الولايات المتحدة الأمريكية). ومثل زملائهم أينما كانوا، مال أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر الألمان إلى الاشتراك بنوعٍ ما للإطار التطوري، إلا إنّ التأثير من هيردير، مع تشديده على الفريد والمحلي، ومع النسبية التي لاحظناها في عمل باستيان، عارض هذا الميل، وعندما تمّ تحدي التطورية نهاية القرن التاسع عشر، جاء هذا التقليد مرة ثانية إلى الواجهة. تبع علماء مثل فريدريك راتزيل (1844 – 1904)، وفريتز كرايبنير (1877 – 1934)، وليو فروبينيوس (1873 – 1938) وفيلهلم سشمدت (1868 – 1954) قيادة هيردير (وباستيان)، مشددين على تفرد التراث الثقافي لكل شعب. كما

جادلوا أنّ التطور الثقافي لم يكن خطيًا، ولم يكن هناك صلة وصل محددة بين التعقيد التكنولوجي والتعقيد في مناطق أخرى؛ فقد يكون لشعب بتكنولوجيا بسيطة نظام ديني متطور جدًّا.

استهدف الانتشاريون التوصل إلى مسح شامل لانتشار السمات الثقافية منذ أقدم الأزمان حتى اليوم، وطوروا تصانيف 'للدوائر الثقافية'(*حلقات ثقافية*) (أحيانًا، ينبغي أنْ يقال: غامضة)، وقاموا بمسح انتشارها من المركز الأصلي. وفي حالاتٍ معينة – كما في دراسات كرايبنير من منطقة الأقيانوس – استطاعوا التعرف على ما يقرب من سبعة رواسب مميزة تاريخيًّا، أو *حلقات ثقافية* في كل مجتمع.

ولعل ما يستحق الملاحظة أنّ الانتشارية لم تسقط خلفيتها التطورية بين ليلةٍ وضحاها، فلا زال معظم الانتشاريين يعتقدون أنّ التغير الاجتماعي قاد على وجه العموم إلى التقدم والمزيد من 'التطور'. ما عارضوه في التطورية الفيكتورية كان خاصيتها اللاخطية والحتمية، حيث وجدت الفكرة في تايلور وآخرين، من أنّ على كل المجتمعات أنْ تمر عبر مراحل معينة كانت كثيرًا أو قليلاً متماثلة في كل أنحاء العالم. كانت وجهة النظر الانتشارية للعالم أقل ضخامة من هذه، وأكثر حساسية بالنسبة للتنوع المحلي.

وكما سنرى في الفصل القادم، فقد هُيجَت كلا المدرستين التطورية والانتشارية من قبل الأجيال اللاحقة للأنثروبولوجيين الاجتماعيين والثقافيين، إلا إنّ البحث الانتشاري كان أكثر تطورًا مما عبر علماء الأنثروبولوجيا اللاحقون عن الاستعداد لقبوله. وفي منطقة اللغة الألمانية – وعلى وجه التعيين في النمسا – بقي برنامج *الحلقات الثقافية* نشيطًا حتى خمسينيات القرن العشرين.

كانت الانتشارية مهمة كذلك بالنسبة لأنثروبولوجيي أوربا الشرقية، ليس أقلها بالنسبة للجماعة الكبيرة لعلماء الأنثروبولوجيا الروس ممن تبعوا قيادة ميكلوخو – ماكلاي. كان هناك ثلاثة أسماء بارزة، هي: فلاديمير إلتش جوشلسون (1855 – 1937)، وفلاديمير جيرمانوفش بوكوراز (1865 – 1936) وليف ياكوفلفش شتينبرغ (1861 – 1927)، ممن تمّ نفيهم إلى صربيا الشرقية من قبل القيصر؛ فاستخدموا الفرصة للقيام بعمل حقلي بعيد المدى فيما بين السكان الأصليين في الأقليم. كما شاركوا في حوالي نهاية القرن التاسع عشر في بعثة روسية – أمريكية إلى الشعوب

الأصلية حوالي مضيق بيرنك، والتي نُظّمت من قبل الألماني الأمريكي فرانز بوا، وكان هؤلاء العلماء انتشاريين من حيث التوجه. وفي الحقيقة فإنّ الانتشارية نظرية محترمة حتى اليوم في روسيا، بتراث عميق ومقاييس تحليلية ومنهجية رفيعة المستوى. وفي الغرب، تبقى الانتشارية في تراث *الدراسات الإمبريالية* التي تُستمَد بالنهاية من ماركس ولينين، كما إنّها بُعِثَت بعناوين كبيرة كما في 'دراسات التبعية'، و'دراسات نظام العالم' ومؤخرًا، 'دراسات العولمة' (انظر الفصلين السابع والتاسع). أضاف التأثير الماركسي قوة إلى الخميرة الانتشارية الهيردرية، مع قوة وسلطة أكبر ونتيجة أكثر عنفًا.

علم الاجتماع الجديد

لدى الأجيال الجديدة من علماء الأنثروبولوجيا - ممن سيُقدمون في الفصول التالية - سبب جيد ليبعدوا أنفسهم عن التطورية والانتشارية؛ حيث إنهم كانوا مقتنعين أنّهم اكتشفوا بديلاً نظريًا ينطوي على طاقة كامنة أعظم من أي نظرية سابقة للتنوع الاجتماعي والثقافي، فاكتشف علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون (وإلى حدٍّ أقل الأميركان) علم الاجتماع القاري.

يشير ما يسمى بـ 'علم الاجتماع الكلاسيكي' في الكتب المنهجية ومقررات الدراسات الأولية - عادةً - إلى عدد قليل لا يزيد على أصابع اليد الواحدة من المنظّرين (معظمهم من الألمان أو الفرنسيين) ممن أنتجوا معظم أعمالهم بين خمسينيات القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى. تمثلت الإضاءات القائدة للموجة الأولى بماركس وكونت وسبنسر، رغم أنّ الأخيرين تمّ نسيانهما تقريبًا اليوم. وضمّ الجيل الثاني فيردناند تونيس (1855 - 1936)، وإميل دوركهايم (1858 - 1917)، وجورج سيمل (1858 - 1918) وماكس فيبر (1864 - 1920). ولا يزال كل هؤلاء الكتّاب مثل ماركس يُقرءون بسبب الاهتمام الجوهري بعملهم (بدلاً من أنْ يكون ذلك تعبيرات تاريخية تعكس *روح العصر*). تقصى تونيس ثنائية المجتمع البسيط/المعقد في علم الاجتماع، مضيفًا التعقيد والفروق الدقيقة إلى المخططات البسيطة التي مضت قبله. كما يُحتَرَم سيمل (ممن ينظر إليه كنهضوي اليوم) لدراساته عن الحداثة والمدينة والمال. واعتُبِرَ دوركهايم وفيبر مهمين بما فيه الكفاية ليولدا تعليقات مطولة تصل إلى كتب. كان دوركهايم من بين كل علماء علم الاجتماع الكلاسيكيين الأكثر

أهمية بالنسبة لعلم الأنثروبولوجيا، في جانب بسبب اهتمامه نفسه بالعديد من الموضوعات الأنثروبولوجية، وفي جانب آخر بسبب تأثيره المباشر والفوري على الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية. أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد تمّ الاستشعار بتأثير 'علم الاجتماع الكلاسيكي' فقط بعد سنواتٍ عديدة، ولم يكن على الإطلاق قويًّا كما كان في أوربا. وجاء التأثير الرئيس هنا من باستيان ومدرسة أخبار الشعوب، التي جُلِبَت إلى الأنثروبولوجيا الأمريكية من قبل الأب المؤسس (الألماني) فرانز بوا، واتسم علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان الرواد في بدايات القرن العشرين بالتوجه نحو التاريخ الثقافي واللغات وحتى علم النفس، بدلاً من علم الاجتماع.

دوركهايم

نشأ دوركهايم مثل ماركس في عائلة يهودية (في مدينة صغيرة قرب ستراسبورغ)، وأراد منه والداه أنْ يصبح رجل دين (راباي). وقد حقق إنجازًا علميًّا ممتازًا على مستوى المدرسة؛ مما أهله للقبول في المعهد العالي رفيع المستوى في باريس، الأمر الذي أمّن له عملاً أكاديميًّا فيما بعد. فَقَدَ إيمانه الديني خلال دراسته، وأصبح جزءًا من بيئة نقدية فكرية وديناميكية. كما أصبح دوركهايم مهتمًّا على نحوٍ عميق خلال حياته كلها بالقضايا الأخلاقية، وصار مروّجًا ملتزمًا للإصلاح الاجتماعي والتربوي، وعُين عام 1887 محاضرًا في علم أصول التربية وعلم الاجتماع في جامعة بوردييه، ليصبح أول عالِم اجتماعي فرنسي يحمل موقعًا أكاديميًّا. كتب دوركهايم خلال هذه الفترة، التي دامت حتى انتقاله إلى باريس عام 1902 معظم أعماله المهمة: *تقسيم العمل في المجتمع* (1893 "النسخة الفرنسية"؛ 1964 "النسخة الإنكليزية") و*الانتحار* (1897 "النسخة الفرنسية"؛ 1951 "النسخة الإنكليزية"). وأسس المجلة المؤثرة: *العلوم الاجتماعية*، التي استمر بتحريرها بعد الانتقال إلى باريس. وكأستاذ في السوربون من عام 1906 حتى وفاته عام 1917، كان تأثير دوركهايم هائلاً على علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسية لاحقًا، حيث كتب بكثافة مع ابن أخيه وعَقِبَه الفكري مارسيل موس عن الشعوب غير الأوربية، وكان أحد الكتب المعروفة في هذا المجال بعنوان: *التصنيف البدائي* (1900 "النسخة الفرنسية"؛ 1963 "النسخة الإنكليزية")،

وهو دراسة الأصول الاجتماعية للأنساق المعرفية، التي تبنى على بيانات إثنوغرافية، على وجه التعيين من أستراليا. ولا يزال هذا الكتاب يمثل نقطة مرجعية بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية للتصنيف، وهو الذي يفترض أنّ هناك صلة بين التصنيف والبناء الاجتماعي.

على الضّد من الانتشاريين والتطوريين معًا، لم يكن دوركهايم مهتمًا على وجه الخصوص بالأصول، وإنما كان مهتمًّا بالتفسيرات *التزامنية* بدل التفسيرات *التنازلية زمنيًا*. كان ملتزمًا بعمق مثل الانتشاريين، ولكن على الضّد من التطوريين لأنْ يقيم أنثروبولوجيته على بيانات ملحوظة، وغالبًا ما كانت كمية. كما كان على الضّد من الانتشاريين؛ فقد كان مقتنعًا بأنّ المجتمعات تتكون من أنساق منطقية وموحدة، بحيث تعتمد كل الأجزاء على بعضها البعض وتعمل سويةً للمحافظة على الكل. وبهذا اقترب من التطوريين، ممن رسموا مثله التناظرات بين الأنساق الوظيفية للجسد والمجتمع. في الحقيقة، غالبًا ما وصف دوركهايم المجتمع على أنّه *نظام عضوي اجتماعي*. ومثل تونيس ومين، وعلى الضّد من ماركس ومورجان، سلّم دوركهايم بالتقسيم الثنائي للنماذج المجتمعية، مسقطًا كل الحديث عن 'المراحل' و'التطور'، وقارب بين المجتمعات التقليدية والحديثة دون افتراض أنّ السابقة يمكن أنْ تتطور إلى اللاحقة. لم تكن المجتمعات البدائية على الإطلاق من 'بقايا' ماض مظلم، ولم تكن 'خطوات' باتجاه التقدم، وإنّما هي بنظره أنظمة عضوية اجتماعية تستحق أنْ تدرس في سياقاتها. أخيرًا، وعلى الضّد من باستيان ومدرسة أخبار الشعوب، كان دوركهايم مهتمًّا، ليس بالثقافة، وإنّما بالمجتمع، ليس بالرموز والخرافات، وإنّما بالتنظيمات والمؤسسات.

يلح الكتاب على تقسيم العمل إلى الاختلاف بين التنظيمات الاجتماعية البسيطة والمعقدة. بنظر دوركهايم، يقوم السابق على *التضامن الميكانيكي*. يدعم البشر النظام الاجتماعي القائم ويدعم بعضهم البعض بسبب أنّهم يشتركون بنفس الحياة اليومية، ويتحملون نفس المهام، ويدرك بعضهم البعض أنّهم متشابهون. وعلى الضّد، يسود *التضامن العضوي*، في المجتمعات المعقدة. هنا، يستدام المجتمع والالتزام المتبادل من خلال مدارك الناس لبعضهم البعض كمختلفين، بأدوار تكاملية. يقوم كل واحد بالمهمة المختلفة التي تسهم بإدامة الكل، ويضيف دوركهايم على أنّه يجب

فهم الشكلين من أشكال التضامن على أنهما مبادئ عامة للإدماج الاجتماعي بدلاً من أنْ يكونا نماذج مجتمعية؛ فمعظم المجتمعات لديها عناصر من كلا الشكلين من أشكال التضامن. زد على ذلك أنّ التمايز يُفترَض أكثر من التضاد بين 'أنفسنا' و'الآخر'. كان دوركهايم والعديد ممن أعقبوه، حتى لويس ديومنت (انظر الفصل السادس)، مفتونين بتعقيدات المجتمع الهندي التقليدي، وحافظوا على فكرة أنّ نظام الطائفة فيه عبر عن شكل متقدم للتعقيد العضوي.

نُشر آخر أعمال دوركهايم، وربّما أعظمها: *الأشكال البدائية للحياة الدينية* (1915 "النسخة الفرنسية"؛ 1995 "النسخة الإنكليزية) قبل عامين على وفاته. حاول دوركهايم هنا أنْ يمسك بمعنى 'التضامن' نفسه، والقوة التي تحافظ على بقاء المجتمع مع بعضه. وقد جادل دوركهايم أنّ التضامن يظهر من *التمثلات الجمعية*، ومن ثمّ صار مصطلحًا جدليًّا الآن. ثمة 'تصورات' رمزية أو 'نماذج' للحياة الاجتماعية التي تشترك بها الجماعة، ومثل هذه التصورات تتطور من خلال العلاقات فيما بين الأشخاص، وتحقق خاصية موضوعية، فوق فردية. كما تصنع هذه التصورات الحقيقة الشاملة، النهائية، 'المبنية اجتماعيًّا' التي تجد أصداءها لدى كانط وهيغل، والتي تظهر بالنسبة للناس الذين يعيشون في المجتمع حقيقية بحقيقية العالَم المادي. ولكنّها ليست تصورات موضوعية لهذا العالم، إنّها وحدات معنوية، مع قوة تقع فوق العواطف.

يصبح الدين موضوعًا مهمًّا للبحث بالنسبة لدوركهايم، بسبب أنّه - أكثر من أي شيء آخر - يؤسس ويقوّي التعلق الوجداني للأفراد بالنسبة للتمثلات الجمعية، وهذا التعلق يُشَكّل بصورة رئيسية في *الطقوس*، والتي يُعبّر فيها عن الدين من خلال التفاعل البدني، بحيث يصبح التضامن مباشرًا ومجربًا جسديًّا. كذلك تقي الأسيجة الطقوسية نفسها من دنس الحياة اليومية، لترسم دائرة سحرية حمائية حول نفسها، محرمة، ذلك المجال المقدس، ويسمح هذا التخطيط لتجربة الطقوس في أنْ تتكشف حتى يتحقق تقريبًا الاتحاد الصوفي، ونحن نتذكر من خلال الإتيان بذكرى هذه التجربة إلى الحياة اليومية، كيف يكون العالم.

جذب الدين والطقوس منذ زمنٍ بعيد اهتمام علماء الأنثروبولوجيا، ممن وثقوها في مدى واسع من الأشكال الميدانية. كانت مشكلة فهم الإدماج الاجتماعي في المجتمعات عديمة الدولة مصدر اهتمام (رغم أنّه في الغالب ضمني) في التطورية،

وكانت الحيرة من الرموز والعادات الغريبة للـ 'الآخرين' نقطة الافتراق للبحث الأنثروبولوجي. بدا دوركهايم الآن وكأنه يقدم أداة تحليلية يمكن أنْ تجلب كل هذه الاهتمامات معًا، بحيث يمكن أنْ يفهم 'الغريب' كنسق موحد للتمثلات الجمعية، ممن كانت وظيفته أنْ يبتكر التضامن الاجتماعي. وتبين أنّ الدين – وهو الظاهرة الأكثر صوفية 'الغريبة' – صار هو المحرك العقلاني الذي يسوق العملية بكاملها.

عندما تبنى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون آراء دوركهايم في بدايات القرن العشرين (الفصل الثالث)، وجدوا تطبيقات لا عدّ ولا حصر لها بالنسبة لنظريته، في دراسة الدين، والأنساق التشريعية – وليس أقلها – القرابة. وفي الحقيقة، غالبًا ما وصف دوركهايم على أنّه مؤسس الوظيفية البنائية، رغم أنّ هذه كانت مدرسة بريطانية خالصة، تمّ تطويرها من قبل رادكليف براون وطلبته، إلا إنّ دوركهايم و'المدرسة البريطانية' وافقوا على أنّ الظواهر الاجتماعية وتمثلاتها الجمعية المواكبة لها كانت وحدات قائمة بصورة موضوعية. يجادل دوركهايم في '*قواعد المنهج في علم الاجتماع*' (1895 "النسخة الفرنسية"؛ 1982 "النسخة الإنكليزية") أنّه ينبغي دراسة الظواهر الاجتماعية 'كأشياء'، وأنْ نصف الأفراد كمنتَجات للمجتمع بدلاً من أنْ يكونوا منتِجين له. يمثل معاصره ماكس فيبر، آخر عالِم اجتماع كلاسيكي عظيم، والذي يحتفظ بمكانٍ في الهيكل الأنثروبولوجي، نقيضًا لدوركهايم بأكثر من طريقة واحدة.

فيبر

ترعرع ماكس فيبر في عائلة بروسية ميسورة وسلطوية، وتعلم في جامعات برلين، هايديلبرغ وكوتنكن، وصعد بتسارع في العالم الأكاديمي الألماني إلى أن عين أستاذًا وهو في الحادية والثلاثين من العمر (عام 1895). وفي ظرف سنوات قليلة، نشر كتبًا علمية حول موضوعات متنوعة، كما في سقوط الإمبراطورية الرومانية والمشكلات الزراعية في ألمانيا الشرقية المعاصرة. وقد ورث عن أمه – ممن ترعرعت في بيت كالفيني صارم – مُثُل الزهد والعمل المنظم الدقيق، والذي وضعه عمليًا في حياته الأكاديمية. في عام 1898، عانى فيبر من انهيار ذهني شديد، بعد ثلاث سنوات فقط من العمل الفعال، وصار قادرًا على استئناف العمل بعد مرور خمس سنوات على ذلك الانهيار.

كتب فيبر فور تعافيه كتابًا اعتبره العديدون الأفضل: *أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية* (1904 – 1905 "النسخة الألمانية"؛ 1976 "النسخة الإنكليزية"). كان هذا عملاً في مجال التاريخ الثقافي والاقتصادي والذي استكشف فيه جذور الحداثة الأوربية. جادل فيبر أنّ الكالفينية (والحركات المسيحية التطهيرية الأخرى للقرنين السادس عشر والسابع عشر) صاغت نظرة للحياة تتطابق على نحوٍ قريب مع التصور للفرد الرأسمالي الكامل. اعتقد الكالفينيون أنّ الحياة الإنسانية مقدرة سلفًا، وأنّ القليلين استهدفوا من خلال الرب من أجل الخلاص، بحيث كان من المستحيل بالنسبة للبشر أنْ يدركوا مَنْ ولماذا على هذا أنْ يكون. كان رب كالفن باردًا وشديدًا، تَطلّب الطاعة، ولكنْ دون أنْ يشرح الأسباب. وفقًا لفيبر (ونشعر أنّه ربّما كان يتكلم من خلال تجربة شخصية)، خلق هذا الغموض – إلى جانب الحجة القاسية – توترًا غير محتمل في حياة الكالفينيين. ظهر لهم أثناء البحث عن حلول أنّ العمل المثابر إلى جانب طراز الحياة المقتصدة يمكن أنْ يجلبهم على نحو أقرب إلى شرف الإله. كان مفروضًا عليهم أنْ ينتجوا نتائج، ولكن كان محرّمًا عليهم أنْ يتذوقوا ثمرة جهدهم. وبدلاً من ذلك، استثمروا في مشاريعهم، ليولدوا حلزونًا من الأرباح المتزايدة لمجد الخالق.

لم تكن نقطة فيبر بالضرورة أنّ الكالفينية كانت سبب الرأسمالية. هناك العديد من الأسباب التي تفسر سبب صعود الرأسمالية، وأنّ إعادة الاستثمار لم تكن من اختراع كالفن. النقطة هي أنّ الكالفينية (وبمعنى أوسع، البروتستانتية ككل) صاغت إيديولوجيا واضحة تبرر، بل وتمجد الأخلاق الرأسمالية.

كان للعلوم الإنسانية في ألمانيا زمن فيبر – أو بالحرف الواحد 'العلوم الروحانية' – اعتبار عظيم، وقد اعتبر التأويل مكوّنًا طبيعيًّا للتعليم الراقي. كان التأويل – علم الفهم والتفسير لوجهة النظر لثقافة غريبة، شخص أو كتاب – هو الذي ألهم فيبر للبحث عن *الدوافع* التي تقف خلف الأفعال، وكيف لطريقة معينة للتصرف أنْ تعطي معنى للأفراد. كان فيبر – من وجهة النظر هذه – ممثلاً مبكرًا لما دعي: '*الفردية المنهجية*' . لم يكن النسق أو الكل هو الذي استهواه، إنّما حقيقة أنّه عندما يقوم الأفراد بفعل أشياء، فإنّ لديهم *أسبابًا* للقيام بذلك. اقترن علم اجتماع فيبر إذن بكلمة: *الفهم*. إنّه علم اجتماع 'الفهم' و'التقمص الوجداني'، الذي يرمي

إلى أنْ 'يضع نفسه في حذاء الآخر'، من خلال الإمساك بدوافعها، والخيارات التي تواجهها، والاستجابات التي يمكن أنْ تكون طبيعية بالنسبة لها، إذا ما أُخذت الظروف المادية لحياتها. ينطوي *الفهم* بكلماتٍ أخرى على تركيز حول ما يعنيه العالم بالنسبة للأفراد، وما نوع المعنى الذي يمتلكونه.

كان ما سعى فيبر إلى فهمه - على أية حال، وفوق كل شيء - السلطة. كانت السلطة موضوعًا رئيسيًّا في أعمال ماركس كذلك (تلعب دورًا ثانويًّا في أعمال دوركهايم)، إلا إنّ الرجلين أعطيا الكلمة معاني مختلفة جدًّا. وصف ماركس السلطة على أنّها تقوم على السيطرة على وسائل الإنتاج، وبالتالي فهي مقترنة بالملكية. يتم التنازع على السلطة، يُطاح بها ويُغير المجتمع من خلالها، وحتى الآن اتفق ماركس وفيبر بالتمام. ولكنْ وفقًا لماركس، لا يحصل التغيير من قبل الأفراد الساعين لقيم معينة والمناضلين من أجل أهداف، إنّما يحدث التغيير نتيجة الصراعات البنائية التي تتحرك على نحو بطيء في الأعماق الخفية للنسق الاجتماعي. نظر ماركس إلى السلطة كما لو أنّها قوة مجهولة، تخفي الوجه الحقيقي الذي يقف خلف حجاب الإيديولوجيا. ركز فيبر على نتائج الاستراتيجيات الفردية لتحقيق السلطة، وكان معارضًا للمخططات النظرية التجريدية 'البعيدة عن التجربة'، مثل معاصريه الانتشاريين. ما كان يهمه على وجه التعيين التزامن التاريخي، فلم ير فيبر شيئًا غير عقلاني بافتراض أنّ السلطة والملكية تترابطان في الغالب، إنّها القدرة على أنْ تجعل أحدًا ما يفعل شيئًا ما كان يقوم به فيما عدا ذلك. *السلطة المشروعة (أو الصلاحية)* هي السلطة التي تقوم على الحدّ الأدنى من القسر البدني والعنف، والتي تُقبل كحقيقة شرعية، أخلاقية، طبيعية أو مسلّم بها من الخالق عن الحياة، ومن قبل عامة الناس ممن تعلموا أنْ يعتقدوا بأخذها على ما هي عليه. في عمله العظيم الآخر الموسوم: *الاقتصاد والمجتمع* (والذي طبع بعد موته عام 1922 "باللغة الألمانية"؛ 1968 "باللغة الإنكليزية")، يمضي فيبر ليصف *النماذج المثالية* الثلاثة للسلطة المشروعة. الـ 'نموذج المثالي' هو التعبير الجديد المهم الفيبري الآخر؛ حيث إنّه يشير إلى النماذج المبسطة التي يمكن أنْ تطبق على العالم الحقيقي، لكي يكشف جوانب مفصلة لوظيفيتها. وعليه، لم يكن للـ 'نماذج المثالية' واقع ميداني. قد توصف النماذج المثالية الثلاثة لفيبر عن السلطة المشروعة بإيجاز

كما يلي: *السلطة التقليدية* وهي السلطة المبررة من خلال الطقوس والقرابة. *السلطة البيروقراطية* وهي السلطة المبررة من خلال الإدارة الرسمية. *السلطة الكارزمية* وهي سلطة النبي أو الثوري الذي 'يهز الجماهير'. يشدد فيبر على أنّ النماذج الثلاثة قد تظهر معًا في مجتمع منفرد. والآن، يبدو النموذجان الأولان متشابهين على نحوٍ يدعو إلى الريبة بثنائية البدائي/الحديث، المقترحة من قبل مين، وتونيس أو دوركهايم، إلا إنّ النموذج الثالث ابتكار؛ حيث إنّه يمثل شاهدًا على حقيقة أنّ فيبر في نهاية حياته قرأ نيتشه وفرويد، وهما مفكران معاصران من منطقة اللغة الألمانية، وقد جادلا على أولوية الفرد الذي يمتلك قوة عظيمة. كما يخبرنا فيبر أنّ هناك نوعًا من السلطة غير المتنبأ بها، والفرد الذي يقوم على القدرات المغرية للفرد الاستثنائي، بدلاً من الملكية (ماركس) أو المعايير المستقرة (دوركهايم).

وعليه، كان المجتمع بالنسبة لفيبر أكثر فردية وأقل مسعى جمعيًا من ماركس أو دوركهايم. المجتمع ليس – كما لدى دوركهايم – نظامًا أخلاقيًا كاملاً، ولا – كما عند ماركس – ناتج القوى الجمعية الثقيلة التي لا يستطيع الفرد أنْ يفهمها ولا أنْ يؤثر فيها. إنّه نظام غائي، بمعنى أنّه يولد عندما يتقابل أشخاص مختلفون بمصالح وقيم مختلفة، يتعاركون، ويحاولون (في النهاية بالقوة) أنْ يقنع أحدهم الآخر، وأن يتوصلوا إلى نوعٍ ما من الاتفاق. وعليه، يرى فيبر المنافسة والصراع كمصادر تنطوي على طاقة كامنة للتغير البنّاء. إنّه هنا على اتفاق مع ماركس، وفي معارضة لدوركهايم، الذي افترض أنّ التغير والكارثة مترادفان عمليًا. لدى فيبر، الصراع ليس – كما لدى ماركس – واسعًا وغير شخصي، ولكنّه يُفعّل من قبل الأفراد. وعليه، بينما طور كل من ماركس ودوركهايم فرعًا متمايزًا *للحركة الجمعية المنهجية*، التي تدرس المجتمع بصورة رئيسية على أنّه كل موحد؛ أعلن فيبر *الحركة الفردية المنهجية* التي قبلت أنّ المجتمعات يمكن أنْ تكون محيّرة، وغير متوائمة وغير متنبأ بها.

كان تأثير إرث فيبر على الأنثروبولوجيا أقل مباشرة من تأثير دوركهايم، الذي كان هو نفسه ذرائعيًا لإقامة الأنثروبولوجيا الفرنسية الحديثة. وعلى الرغم من أنّه أصبح بسرعة عَلَمًا رئيسيًا في علم الاجتماع العالمي، جاء تأثير فيبر على الأنثروبولوجيا بدرجة كبيرة بعد الحرب العالمية الثانية. إنّها شهادة على سعته كمنظر بحيث إنّ علماء الأنثروبولوجيا مختلفون جدًا، مثل التأويلي كليفورد جيرتز والفرنسي

ذي الفردية المنهجية فريدريك بارث، كلاهما كانا يشعران بأنهما مدينان على نحوٍ عميق لفيبر، ولأسباب مختلفة جدًّا.

انهمك علماء الاجتماع القاريون بداية القرن العشرين بخطاب حي حول قضايا النظرية الاجتماعية، وتحقيق مستويات من التنظيم في العمل مما لم يكن علماء الأنثروبولوجيا ليتظاهروا به. وفي يومنا هذا، يُقتَبَس ماركس ودوركهايم وفيبر على نطاقٍ واسع في الغالب من قبل علماء الأنثروبولوجيا أكثر مما يقتبس من مورجان أو باستيان أو تايلور ممن أُسقِطوا بصورة مؤثرة من قبل أتباع دوركهايم، وسرعان ما هز تأثير دوركهايم اليوم علم الأنثروبولوجيا بعمق، فيما لا يزال يتوارى فيبر وماركس في الظلّ، فقط ليظهرا كمؤثرين رئيسيين بعد الحرب العالمية الثانية.

ولا يزال إرث أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر أغنى مما افترض في الغالب؛ فالتطورية لم تختف بالكامل، وكان لديها بضعة أنصار مؤثرين في القرن العشرين. والانتشارية - كما ألمحنا أعلاه - لا تزال قوة تؤخذ بالحسبان. وقد عاشت العديد من المفهومات، ولا تزال تستخدم، مثل: تمييز مين بين العقد والمكانة، وتعريف تايلور للثقافة، والأشكال الثقافية البدائية لباستيان، وهي من بقايا (لنستخدم تعبير المجتمع الأصلي) الأنثروبولوجيا الفيكتورية. وفيما عدا ذلك، فإنّه مع التطورات التي توصف في الفصل القادم، تظهر الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية على خشبة المسرح كما نعرفها اليوم.

- 3 -

الآباء الأربعة الأوائل

كانت السنوات الطويلة لعهد الملكة فيكتوريا - بدءًا بعقدين من الزمن بعد انتهاء الحروب النابليونية وانتهاء بحرب البوير في جنوب أفريقيا - تتسم بالسلام والازدهار النسبيين في أوربا. كانت هناك تغيرات تكنولوجية وابتكارات علمية، وتوسعت الإمبراطوريات الاستعمارية الفرنسية والبريطانية والألمانية والروسية، كما أعيد بناء الاقتصاد وتطور. كانت هناك زيادة هائلة في السكان وتطورات مهمة في مجال الديموقراطية والتعليم. وفي العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، ظهر في ظلّ القيادة القطعية لبريطانيا العظمى عالم اتسم بالتبادل المكثف (والاستغلال العولمي)، والعولمة الثقافية (والإمبريالية الثقافية) وزيادة في الاندماج السياسي المتعاظم (غالبًا بشكل الاستعمار). بدا في ظلّ هذا الوضع التاريخي، وكأن نظريات التطور تثبت حقيقة جلية عن الطبيعة. نظر الفيكتوريون إلى فتوحاتهم للعالم كما لو أنّها كانت دليلاً على أنّ ثقافتهم أكثر تطورًا من ثقافات الآخرين.

بدأ هذا التفاؤل بالترنح بداية القرن العشرين، بعد أنْ تبعثرت أوربا من خلال فظائع الحرب العالمية الأولى. نشر سيجموند فرويد نظريته في الأحلام والعقل الباطن عام (1900)، وكذلك فعل ألبرت أينشتاين في النظرية النسبية (1905)، مما قد يكون نُظِر إليه على أنّه نقاط رمزية للدخول في حقبة جديدة، أكثر تضاربًا للحداثة؛ حيث عزا فرويد الفرد العقلاني الحر، ووسائل وغايات التقدم، إلى رغبات باطنية وجنسية غير عقلانية. وعزا أينشتاين الفيزياء - أكثر العلوم التطبيقية تجريدًا وأساس الابتكار التكنولوجي - إلى اللايقينية والتدفق. وفي عام 1907، كتب آرلوند سشوينبرك أول اثنتي عشرة قطعة موسيقية، وبدأ بابلو بيكاسو بتجريب الرسم السيريالي. ولدت *الحداثة* في الفنون، وهي الحركة التي - على الرغم من اسمها المضلل - قدمت وجهة

نظر متناقضة عن الحقيقة والأخلاق والتقدم. وفي السياسة، دعا الفوضويون إلى تدمير الدولة، وطالبت الناشطات النسويات بمحو العائلة البورجوازية. وبعد أقل من عقدين من الزمن في القرن الجديد (القرن العشرين)، تركت حرب مدمرة أوربا العجوز في خراب، وأقامت الثورة الروسية نسخة جديدة ومخيفة أو جذابة للعقلانية الحديثة. وقد كان في هذه الفترة العاصفة للانحطاط والتجديد، والوهم واليوتوبيات الجديدة أنْ نُقِل علم الأنثروبولوجيا إلى مستوى علم اجتماعي حديث.

بالعودة إلى الماضي، لم يكن تاريخ الأنثروبولوجيا حتى حوالي بداية القرن العشرين بالتأكيد حالة 'تطور غير خطي'؛ حيث أهمل أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر بفعالية القضايا التي طرحت بقوة من قبل فلاسفة عصر التنوير والمفكرين الرومانسيين نهاية القرن الثامن عشر. وهذا صحيح على وجه التعيين بالنسبة لقضايا النسبية والترجمة الثقافية، والتي يمكن أنْ تكون من القضايا الأساسية بالنسبة لعلم الأنثروبولوجيا خلال القرن العشرين. وقد تمّ تحويل الاكتشافات المهمة في مجال علم الدراسات اللغوية المقارنة الألمانية، وبخاصة صلة اللغات الهندو أوربية، إلى تأملات خيالية بأيادي التطوريين المقارنين ('الانحطاط' كان مصطلح التطوريين نفسه لهذا الوضع). بالنسبة لمؤلفَي هذا الكتاب، تبدو أنثروبولوجيا القرن العشرين، بفكرها الجوهري، أكثر قرابة للفكر الليبرالي والمتسامح للقرن الثامن عشر بالمقارنة مع فكر القرن التالي السلطوي والامتثالي والتطوري. نجد أنّه من المهم أيضًا، الإشارة إلى أنّ القرن العشرين والقرن الثامن عشر كانا حقب الحرب في أوربا، بينما كان القرن التاسع عشر، بعد نابليون، مسالما بطريقة غير مألوفة. وعلى هذا، فما تعلمناه من القرن التاسع عشر – على الرغم من كل مثالبه – قيمة التفسير المنظم الاستنتاجي، وقيمة النماذج و'النماذج المثالية' التي كان يمكن لنا أنْ نستطلعها على العالم الحقيقي لتأكيد شكله.

تطور علم الأنثروبولوجيا كفرع من فروع المعرفة الإنسانية كما نعرفه اليوم في تلك السنوات حوالي الحرب العالمية الأولى، وسنصف نموه بلا جدال من خلال التركيز على أربعة أفراد بارزين: اثنان بريطانيان، وواحد في الولايات المتحدة الأمريكية، وواحد في فرنسا. هناك تقاليد قومية أخرى ودارسون آخرون في البلدان الميتروبوليتانية ممن ظهروا بقدر متساو من الأهمية، إلا إنّهم فشلوا بترك نتاج فكري كاف ليعامل بنفس الاحترام

هنا. نستطيع فقط بالإدراك المتأخر الذي يحصل مع مرور الزمن أنْ نقيّم الأهمية التاريخية للأحداث في الماضي؛ فقد تكون أهميتهم المعاصرة مع ذلك مختلفة. خذ بالاعتبار، على سبيل المثال، أنّ هربرت سبنسر كان المثقف الأوربي المنفرد الأكثر شهرة في العقدين الأخيرين للقرن التاسع عشر، تمامًا كما كان بيرجسون الفيلسوف الأكثر شهرة في العقود الأولى للقرن العشرين، ولا يعتبر أي منهما لاعبًا في الأوساط الأكاديمية اليوم، بعد قرنٍ من الزمان.

الرجال الذين سيكون عملهم العمود الفقري لهذا الفصل هم: فرانز بوا (1858 – 1942)، وبرونسلاف مالينوفسكي (1884 – 1942)، وأ. آر. رادكليف براون (1881 – 1955) ومارسيل موس (1872 – 1950). وفيما بينهم، فقد أثروا على ما يقرب من إعادة تجديد ثلاثة إلى أربعة تقاليد قومية نوقشت في الفصل السابق، الأمريكي والبريطاني والفرنسي، ويأتي رابعًا: تقليد الانتشارية الألماني، الذي استبقى على هيمنته. كانت هناك أشياء فظيعة لا تزال محفوظة بالخزانة، وكذلك الحال بالنسبة للتقليد الانتشاري الروسي. أُحرقت كتب بوا في برلين، قبل مضي وقت طويل، ومات جيل من الإثنوغرافيين الروس في جيولاغ. وبعد الحرب العالمية الثانية، أُدين علماء إثنولوجيا ألمان بتهمة التعاون مع الحكم النازي. لهذه الأسباب، ولأخرى، تطورت الأنثروبولوجيا الألمانية والروسية ببطئ خلال معظم القرن العشرين، وفقط على نحوٍ نادر تواصلت مع التقاليد الرئيسية. على أية حال، كان بوا ألمانيًّا ومالينوفسكي بولنديًّا، وبما إنّ كليهما جلبا معهما معرفة صميمية للتقليد الألماني عندما هاجرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، فقد عاشت الأنثروبولوجيا الألمانية خلال القرن العشرين وإنْ كان بشكلٍ 'هجين' مزروع.

كان كل اللاعبين الأربعة إلى حدٍّ ما هامشيين اجتماعيًّا في البيئات التي أقاموا فيها. كان موس يهوديًّا، وانحدر رادكليف براون من خلفية طبقية عمالية، وكان مالينوفسكي أجنبيًّا، وبوا أجنبيًّا ويهوديًّا. ربّما على نحو متنبأ به، لم يكن لدى الأربعة برنامج مشترك. كانت هناك اختلافات منهجية ونظرية مهمة بين المدارس التي أوجدوها، والتي قد يتم تعقبها حتى اليوم في الأنثروبولوجيا الفرنسية والبريطانية والأمريكية. لم تكن هناك حدود واضحة المعالم، كما يظهر تأثير دوركهايم بوضوح على الأنثروبولوجيا البريطانية. كان هناك كذلك اتصال شخصي مهم عبر الأقسام،

كما يشهد الجدل الحي عليه بين ريفرز وكروبير معاون بوا، حول استخدام النماذج النظرية النفسية والاجتماعية في البحث الأنثروبولوجي. أخيرًا، اشترك كل أبطالنا الأربعة بالإرث الفكري للقرن التاسع عشر، وكان هناك شبه إجماع على فشل التطورية، ورغم ذلك كان هناك اعتراف بارز بحقيقة أنّ التطوريين - من مورجان إلى تايلور - أسسوا لمقاسات أساسية في ميدان العلم.

ظهر الانتقال إلى العلم الاجتماعي الحديث غير التطوري بدرجة كبيرة وبطرق مختلفة في ثلاثة بلدان. كان هناك انقطاع جذري مع الماضي، وصرح رادكليف براون ومالينوفسكي بثورة فكرية، وانتقدا بعضًا من معلميهم بحدّة. ظهرت الاستمرارية على أنّها أعظم في الولايات المتحدة وفرنسا. وكان بوا، في الولايات المتحدة الأمريكية، الناصح المحترم على نطاق واسع ونقطة الارتكاز للأنثروبولوجيا الأكاديمية خلال عملية الانتقال. استمر موس، في فرنسا، بالعمل على عمل عمه دوركهايم بعد موته، رغم أنّه شدد على دراسة الشعوب غير الأوربية إلى حدّ أكبر مما فعل دوركهايم.

يُدّعى أحيانًا، ليس بالأقل من قبل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين، أنّ رادكليف براون ومالينوفسكي خلقا الأنثروبولوجيا الحديثة بجهودهما الفردية المجردة. قد يكون هذا ما بدت عليه الحال منتصف القرن عندما خرجت الأنثروبولوجيا الأمريكية في مسالك متخصصة، ولم يكن طلبة موس قد صنعوا علامتهم بعد. بدا أنّ 'علم القرابة' (الفصلان الرابع والخامس)، على الضّد، يستند بارتياح إلى منهجية اخترِعَت من قبل مالينوفسكي ونظرية طُوِّرت من قبل رادكليف براون، كـ 'علم المجتمع' الراسخ.

بوا والخصوصية التاريخية

وجد فرانز بوا ذو الثمانية والعشرين عامًا نفسه في نيويورك عام 1886. كان بطريقه إلى بلده ألمانيا، ومن المقدر له حياة أكاديمية ناجحة، حيث حصل بوا على شهادة الدكتوراه من كييل وهو موقع أكاديمي في برلين، وشارك ببضع بعثات إثنوغرافية إلى شمال وغرب كندا. اختار بوا مع ذلك أنْ يقيم في نيويورك، ربما بسبب أنّها مدينة لم يكن أنْ تكون فيها يهوديًا ليشكل نوعًا من الإعاقة. وفي جانب آخر، لأنّها جلبته على مقربة من البشر الذين أعجِب بهم، وهم الهنود الحمر في شمال أمريكا. في نيويورك، عُين بوا أولاً كمحرر لمجلة علمية، من ثمّ كأكاديمي في جامعة

صغيرة. أصبح أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا المعروفة في نيويورك عام 1899، حيث بقي حتى وفاته عام 1942. وخلال الـ 43 عامًا الوسيطة، أصبح بوا المعلم والناصح الأمين لجيلين من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان. كانت رسالته العامة إلى طلبته بسيطة. وقد تلقى تدريبه من علماء ألمان ممن كانوا متشككين حول التطورية، وتعاطفوا مع الانتشارية، وكان – مثل العديد من الآخرين لجيله – مقتنعًا بأنّ تطوير نظرية عامة يعتمد بصورة كلية على خلفية ميدانية كافية. وعليه، تتألف المهمة الرئيسية لعالِم الأنثروبولوجيا، من جمع وتنظيم البيانات التفصيلية عن ثقافات معينة. فقط آنذاك يمكن الصعود إلى تعميمات نظرية. في هذه وجوانب أخرى، كان بوا الابن الحقيقي للإنسانية الرومانسية كما فُسّرت من قبل باستيان.

في بريطانيا العظمى، أعيدت صياغة الأنثروبولوجيا لتكون الأنثروبولوجيا *الاجتماعية* خلال سنوات ما بين الحربين فرعًا من فروع المعرفة الإنسانية المقارنة، والمرتكز اجتماعيًا مع مفهومات أساسية، مثل: البنية الاجتماعية والمعايير والمكانات والتفاعل الاجتماعي. في الولايات المتحدة الأمريكية، أصبح العلم معروفًا باسم الأنثروبولوجيا *الثقافية*. وهنا، تمّ التخلي عن تعريف تايلور الواسع للثقافة، فيما استبقى البريطانيون مفهوم المجتمع. وبالمعنى الأمريكي (والتايلوري)، الثقافة أوسع بكثير من المجتمع؛ فإذا ما تكوّن المجتمع من المعايير الاجتماعية (المؤسسات والعلاقات)، فإن الثقافة تتألف من كل شيء ابتكره البشر، من ضمنها المجتمع، كالظواهر المادية (الحقل، المحراث، الرسم...)، والظروف الاجتماعية (الزواج، المسكن، الدولة...)، والمعنى الرمزي (اللغة، الطقوس، الاعتقادات...). كانت الأنثروبولوجيا علم الإنسانية بالحرف الواحد، مهتمة بكل ما هو إنساني. تعرّف بوا على أنّه لا وجود لفرد يمكن أنْ يساهم بصورة متساوية بكل أجزاء هذا الموضوع (رغم أنّه هو نفسه قام بمحاولات بطولية في هذا المجال)، وبالتالي حثّ على 'مقاربة الحقل الرباعية'، بمعنى تقسيم الأنثروبولوجيا إلى أربعة مجالات، هي: اللغات، والأنثروبولوجيا الطبيعية، والآثار، والأنثروبولوجيا الثقافية. دُرّبَ الطلبة في كل المجالات الأربعة، وتخصصوا فيما بعد بأحدها. ومنذ البداية كان التخصص جزءًا موحدًا للأنثروبولوجيا الأمريكية، فيما بقيت في كلا البلدين بريطانيا وفرنسا الطريقة الأكثر تعميمية هي المثالية. حدث عرضيًّا، أنّه في الثلاثينيات من القرن العشرين وجدت فرق

بحث راسخة متخصصة، على سبيل المثال في لغات السكان الأصليين في شمال أميركا.

غطت كتابات بوا نفسها مجالاً واسعًا، برغم الميل المقرر لديه باتجاه الأنثروبولوجيا الثقافية، حيث قام ببحوث حقلية فردية بين الأنوت والكواكيوتل لساحل شمال غرب أميركا، وعمل أيضًا مع مساعدين ممن جمعوا مواد عن العديد من الشعوب الهندية. وخلال العمل الحقلي، قام باستخدام الأعضاء البارعين لغويًا من القبيلة موضوع الدراسة، ممن سجل وناقش وأوّل عبارات المخبرين. كان جورج هنت المدهش، من بعض هؤلاء المتعاونين، ممن اشترك بكتابة بضعة من كتب بوا عن الكواكيوتل، وعرفوا مؤخرًا كعلماء أنثروبولوجيين بحدّ ذاتهم.

كان العمل الحقلي لبوا في الغالب ذا توجه فرقي؛ إذ لم يفترض مسبقًا القيام بعمل فرد لوحده على المدى البعيد، ومستمرًا في الانغمار فيه. كان البقاء في الحقل بالنسبة له غالبًا ما يكون قصيرًا. كان بعيد المدى على أية حال، وبمعنى آخر، كما في الإقامات المتكررة لعديدٍ من المرات عبر السنين، أحيانًا من قبل أشخاص مختلفين، ممن تعاونوا جميعًا على نفس المشروع (انظر فوستر وآخرون 1979). كانت مثل هذه الاستراتيجية المنهجية ربّما فقط طبيعية، آخذين بالاعتبار أنّ 'الحقل' كان قريبًا في متناول اليد في الولايات المتحدة الأمريكية، ليس على الضّد، كما في بريطانيا.

كان بوا أقل عدائية لإعادة البناء التاريخية من معاصريه البريطانيين الأصغر سنًّا (انظر ص 41 – 47). وفي الحقيقة، استبقى الأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الآثار كأجزاء للمشروع الأنثروبولوجي الكلي. فيما عدا ذلك، شارك بوا في النقد البريطاني للتطورية، واقترح بمكانها مبدأ *الخصوصية التاريخية*. ومثل باستيان، حمل على أنّ كل ثقافة احتوت قيمها هي وتاريخها الفريد، والذي يمكن في بعض الحالات أنْ يعاد بناؤه من قبل علماء الأنثروبولوجيا. وقد رأى قيمة جوهرية في تعددية الممارسات الثقافية في العالم، وكان متشككًا على نحوٍ عميق بأي محاولة – سياسية أو أكاديمية – لتقويض هذا التنوع. وكاتبًا حول رقص الكواكيوتل، على سبيل المثال، يقول: هذا مثل لمقاربة الثقافة للإيقاع، وبالتالي لا تستطيع أنْ تُقلل هذا الرقص إلى مجرد 'وظيفة' للمجتمع (كما يبدو أنْ يفضل علماء الأنثروبولوجيا *الاجتماعية* البريطانيون). يجب على الواحد أنْ يسأل بدلاً من ذلك: ما هو هذا الإيقاع بالنسبة للأشخاص الذين

يرقصون له؟ ويمكن للجواب أنْ يوجد فقط من خلال تقصي الحالات العاطفية، التي تولد وتوَلّد من قبل الإيقاع (بوا 1927).

كان بوا ناقدًا مبكرًا ومثابرًا للعنصرية والعلم الذي يستلهمها، حيث كان لدى الأخير أنصار فيما بين مؤسسات الأنثروبولوجيا الفيكتورية. وقد جادل مثل هؤلاء الأنثروبولوجيين أنّ لكل 'عنصر' طاقات فطرية كامنة متمايزة بالنسبة للتطور الثقافي، وأجاب بوا أنّ الثقافة مصدر نفسها هي، وأنّ الاختلافات الفطرية الطبيعية لا يمكن أنْ تفسر المدى المؤثر للتنوع الثقافي الذي وثقه علماء الأنثروبولوجيا. كان مصطلح *النسبية الثقافية* – الذي أشرنا إليه بضع مرات – قد صيغ بالواقع من قبل بوا. في يومنا هذا، غالبًا ما يُسأل ما إذا كان للنسبية أنْ تفهم كلازمة منهجية أم لازمة أخلاقية معنوية، وغالبًا ما يُجاب أنّ النسبية الثقافية منهج. بدا هذا لبوا أشبه ما يكون بتقسيم الشَعَرات، وبالنسبة له كان المنهج والأخلاق وجهين اثنين لعملة واحدة.

هيمن بوا على الأنثروبولوجيا الأمريكية على مدى أربعة عقود من الزمن، إلا إنّه لم يترك نظرية شاملة أو عملاً يذكر يمكن أنْ يُقرأ من قبل جيل كامل لاحق. ربما كان السبب في هذا انعدام ثقته بالتعميمات المتغطرسة. وقد حذر خلال دراساته مع باستيان من مخاطر التنظير الفارغ، وحاول في كتاباته التعرف على الظروف الفريدة التي ولّدت ثقافات معينة، بدلاً من القفز إلى استنتاجات عامة. كان بوا كذلك حذرًا من استخدام المقارنات، التي أسست بسهولة جدًّا لتشابهات مصطنعة بين المجتمعات التي كانت مختلفة جوهريًا. كان بوا إذن ناطقًا بالفردية المنهجية، بمعنى أنّه قصد مشاهد معينة بدلاً من المخطط العام، الأمر الذي شرح تشككه فيما يتعلق بدوركهايم على مدى حياته المهنية.

ضمّ طلبة بوا تقريبًا كل علماء الأنثروبولوجيا الأميركان المهمين للجيل اللاحق (مع استثناءات ملحوظة، سنعود إليها). كان ألفريد ل. كروبر (1876 – 1960) ممن أوجد قسم الأنثروبولوجيا في جامعة بيركلي، كاليفورنيا بمعية روبرت أج. لوي (1883 – 1957)، زميله لفترة طويلة من الزمن وزميل في التاريخية الثقافية، وإدوارد سابير (1884 – 1939)، مؤسس قسم الأنثروبولوجيا في جامعة ييل ومدرسة 'اللغات الإثنوغرافية'، وميلفيل هيرسكوفيتز (1895 – 1963)، مؤسس الدراسات الأفريقية الأمريكية في الولايات المتحدة، وأستاذ في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة

نورثويستيرن، وروث بينيدكت (1887 - 1948)، ممن ورثت كرسي بوا في جامعة كولومبيا، وشكلت مدرسة 'الثقافة والشخصية'، ومارگريت ميد (1901 - 1978)، آخر العنقود، ممن استمرت في عمل بينيدكت، وأصبحت ربّما أكثر الشخصيات العامة تأثيرًا في تاريخ الأنثروبولوجيا.

تطورت الأنثروبولوجيا الثقافية كما تشير القائمة أعلاه، بقيادة بوا في بضعة اتجاهات خلال حياته هو (الفصل الرابع). وظهرت تنوعات أخرى في الخمسينيات، عندما أعيد اكتشاف مورجان، وعندما طور طلبة رادكليف براون في شيكاغو علامتهم للأنثروبولوجيا الاجتماعية بريطانية الطراز. فيما عدا ذلك، بقي إرث بوا في قلب الأنثروبولوجيا الأمريكية حتى اليوم.

مالينوفسكي وجزر التروبرياند

في عام 1910، بعد أربعة وعشرين عامًا على اتخاذ بوا لقراره المصيري بالبقاء في الولايات المتحدة الأمريكية؛ انتقل مثقف بولندي شاب من لايبزك إلى لندن. كان ذلك الشاب برونسلاف مالينوفسكي ممن حصل على شهادة الدكتوراه في الفيزياء والفلسفة قبل سنوات قليلة في كراكو، وهي جزء من الامبراطورية النمساوية الهنغارية (اليوم جزء من بولندا). في لايبزك، درس علم النفس والاقتصاد، وكان مقتنعًا من خلال فيلهيلم وندت (1832 - 1920) بأنّه يمكن للمجتمع أنْ يُفهم من خلال الطريقة الكلية، كوحدة للأجزاء المظفورة مع بعضها البعض، وينبغي للتحليل أنْ يكون تزامنيًّا (بمعنى غير تاريخي). قرأ مالينوفسكي خلال نفس الفترة كتاب *الغصن الذهبي*، وانتقل ليدرس بإشراف سيليجمان في جامعة لندن، والتي كانت تحظى بسمعة طيبة لتقديمها ظروفًا جيدة للعمل الحقلي في المناطق الغربية.

قام مالينوفسكي بعد أربع سنوات، بدراسة حقلية استغرقت ستة أشهر في جزيرة على ساحل غانا الجديدة، والتي اعتبرها هو عملاً فاشلاً. وبعد إقامة قصيرة في أستراليا قضاها بالتأمل في منهجيته، غادر مرة ثانية، وكانت هذه المرة إلى جزر التروبرياند في نفس المنطقة، حيث قضى على وجه العموم ما يقرب من عامين، بين 1915 و1918. عاد إلى أوربا بعد نهاية الحرب ليكتب كتاب: *مغامرات جادة في الجانب الغربي للمحيط الهادي* (مالينوفسكي 1984 [1922])، الذي يحتمل أنْ

يكون العمل المنفرد الأكثر ثورية في تاريخ الأنثروبولوجيا. وبعد نجاح كتاب *المغامرات الجادة*، اجتذب مالينوفسكي جماعة صغيرة من الطلبة المنجزين والمتحمسين إلى جامعة لندن، ممن ترك معظمهم بصمته على ميدان العلم في العقود التالية. وقد توفي مالينوفسكي في الولايات المتحدة الأمريكية، فيما كان يقوم بدراسة عن التغير الاجتماعي لدى الفلاحين الهنود في المكسيك.

كان كتاب *المغامرات الجادة* كتاب مالينوفسكي الرئيسي الأول، وأكثر كتبه شهرةً. قُدّم الكتاب من قبل السير جيمس فريزر، ممن أثنى بسخاء على البولندي الشاب، غير مطلعٍ بوضوح، على حقيقة أنّه بالمعنى الأكاديمي إنّما كان يوقع رخصة موته. كُتب الكتاب الضخم بطلاقة، وقادنا عبر فحص مركز بدرجة عالية ومفصلة بطريقة متطرفة لمؤسسة منفردة فيما بين سكان التروبرياند، تجارة *الكولا* ، حيث تُدوّر الحاجات الثمينة الرمزية في منطقة واسعة بين الجزر الماليزية. وصف مالينوفسكي التخطيط للبعثات، والطرق المتبعة، والطقوس والممارسات المقترنة بها، وآثار الصلات بين تجارة *الكولا* ومؤسسات التروبرياند الأخرى، مثل: القيادة السياسية، والاقتصاد المحلي، والقرابة والمرتبة. وقد علق الروائي ومواطنه المعاصر جوزف كونراد أنّ مالينوفسكي جلب إلى الدار أخبارًا من 'قلب الظلام'، بشكل صور وبفارقٍ ضئيل وطبيعي لسكان التروبرياند، ممن ظهروا بالنهاية غير مذهلين، غرباء وغير 'مختلفين بصورة جذرية' عن الغربيين، وإنّما ببساطة كما لو كانوا مميزين.

لقد زُعِمَ أنّ مالينوفسكي كان تقريبًا معتقلاً في جزر التروبرياند خلال الحرب العالمية الأولى، من حيث إنّه – كمواطن لإمبراطورية هبسبرج – اعتُبر من النواحي الفنية عدوًّا لبريطانيا. وهذا تشويه للحقيقة (كيوبر 1996: 12)؛ فلم يكن مالينوفسكي رومانسيًّا أحمق ممن 'حدث فقط' أن اكتشف مبدأ العمل الحقلي الحديث. يصفه طالبه ريموند فرث (1957) بأنّه إثنوغرافي دقيق ومنظم، بقدرة غير اعتيادية لاكتساب اللغات، وقابلية فوق الاعتيادية على الملاحظة. سوء فهم شائع آخر أنّ مالينوفسكي 'اخترع' *العمل الحقلي*. كما رأينا، كانت البعثات الإثنوغرافية شائعة قبل وقت طويل من زمن مالينوفسكي، وبعض مثل هذه بعثة توريس، التي وضعت مقاييس منهجية صارمة. ما 'اخترعه' مالينوفسكي ليس العمل الحقلي، وإنّما طريقة حقلية معينة أسماها: *الملاحظة المشاركة*. الفكرة بسيطة، ولكن الثوري فيها ما

يقف وراءها، وهي أنْ يعيش الطالب مع البشر الذين يدرسهم، وأنْ يتعلم كيف يشاركهم بقدر المستطاع في حياتهم ونشاطاتهم. بالنسبة لمالينوفسكي، كان من الأساسي أنْ يبقى في الحقل بما فيه الكفاية ليصبح محيطًا على نحوٍ متداخل بالطريقة المحلية للحياة، وأنْ يكون قادرًا على تعلم اللهجة المحلية كلغة عمل. إذ لم يعد المترجمون والمقابلات الرسمية والابتعاد الاجتماعي ليفعل شيئًا. عاش مالينوفسكي وحده في كوخ وسط قرية التروبرياند لأشهر حتى النهاية، رغم أنّه احتفظ ببدلته الاستوائية وقبعة نظيفة بيضاء، ورغم أنّه بمذكراته التي طبعت مؤخرًا (مالينوفسكي 1967) كشف أنّه غالبًا ما شعر بحمى الشوق والكآبة والتعب من 'السكان الأصليين'.

أرست 'الملاحظة المشاركة' لمالينوفسكي مقياسًا جديدًا للبحث الإثنوغرافي، فلا وجود لحقيقة تافهة لا تستحق التسجيل، وبقدر ما كان ممكنًا من النواحي العملية، فإنّ على الإثنوغرافي أنْ يأخذ دورًا في التدفق المستمر للحياة اليومية، متفاديًا أسئلة تفصيلية يمكن أنْ تحرف تيار الأحداث، بدون تقييد الانتباه لأحداث معينة للمشهد، إلا إنّ مالينوفسكي لم يقيد نفسه بطرق غير مبنية. لقد جمع بيانات دقيقة عن محصول البطاطا، وحقوق الأرض، وتبادل الهدايا، وأنماط التجارة والصراعات السياسية، من بين أشياء أخرى، وقام بمقابلات مقننة حيثما شعر بأنّها ضرورية، ولكن الذي لم يقم به إلى حدّ مهم كان توثيق حياة سكان التروبرياند ضمن سياق تاريخي وإقليمي أوسع. في هذا، وقف على تضاد بارز مع زميله الفرنسي مارسيل موس، ممن كان متخصصًا بالمحيط الهادي، وبمعرفة أوسع وأعمق للتاريخ الثقافي للمنطقة من مالينوفسكي، رغم أنّه لم يصل هناك على الإطلاق.

بني كل ما نشره مالينوفسكي تقريبًا – ابتداء من كتاب *المغامرات الجادة* فصاعدًا – بكثافة على بياناته عن التروبرياند. كتب عن الاقتصاد والتجارة، الزواج والجنس، السحر والنظرة إلى العالم، السياسة والسلطة، الحاجات الإنسانية والبنية الاجتماعية، القرابة والجماليات، ومضت توصيفاته في بضعة آلاف صفحة، وظهرت الطاقة الكامنة التي ينطوي عليها العمل الحقلي المكثف بعيد المدى على نحوٍ حاسم. وقد أظهر العدد الصِرْف لمؤسسات التروبرياند والاعتقادات والممارسات أنّه مما لا شك فيه أنّ المجتمع 'البدائي'، 'البسيط'، الذي يقف في أسفل سلم التطور، كان في

الحقيقة معقدًا بدرجة كبيرة ومتعدد الأوجه بحدّ ذاته. كشف عمل مالينوفسكي – على نحوٍ أكثر إقناعًا من أي جدل نظري – تفاهة المشروع المقارن الذي يقارن سمات منفردة. ومن الآن فصاعدًا، صار السياق والترابط خصائص جوهرية لأي بحث أنثروبولوجي.

استُقبلت التصورات النظرية لمالينوفسكي على وجه العموم بحماس أقل من قبل علماء الأنثروبولوجيا اللاحقين مما استقبلت فيه منهجيته وإثنوغرافيته. كان موقفه النظري انتقائيًّا، إلا إنّه منسجم مع ما كان سائدًا حينها، وقد أطلق على برنامجه النظري: *وظيفية*. كانت كل الممارسات والمؤسسات الاجتماعية وظيفية بمعنى أنّها تنسجم في كلّ وظيفي، مما أسهم بالمحافظة عليها. ولكنْ على الضّد من وظيفيين آخرين ممن اتبعوا دوركهايم، نظر مالينوفسكي إلى الأفراد – وليس المجتمع – على أنّهم الهدف النهائي للنسق. وجدت المؤسسات من أجل الناس، وليس العكس، وكانت حاجاتهم – الحاجات البيولوجية بالنهاية – هي المحرك للاستقرار والتغير الاجتماعي. كانت تلك هي الفردية المنهجية في زي آخر، والتي لم تستقبل بترحاب من قبل الدوركهايميين ممن هيمنت عليهم الأجواء الأكاديمية الجمعية. استمر نجم مالينوفسكي بالتلاشي لعددٍ قليل من العقود بعد وفاته، حتى التحرر من وهم 'النظرية الشاملة' خلال السبعينيات، والتي أدت إلى إعادة التأهيل في المجتمعات الأنثروبولوجية على جانبي الأطلسي، على حساب زميله وخصمه رادكليف براون. شدد مالينوفسكي على الانتباه إلى تفصيل والإمساك بوجهة نظر السكان الأصليين، ونبع جزء من رد فعله ضّد أسلافه المباشرين من الشكوكية العميقة نحو النظريات التي تحلق عاليًا. ونلاحظ التشابه هنا مع بوا، كعلامة على تدريبهم الألماني المشترك، لكن مالينوفسكي اختلف عن بوا، مع ذلك، في امتناعه عن الدخول في أي شكل لإعادة البناء التاريخي، وشن مع رادكليف براون حملة ضّد التطورية وضّد التاريخية، وكانت الحملة ناجحة جدًّا بحيث حُظِر الموضوع بكثير أو قليل في الأنثروبولوجيا البريطانية لما يقرب من نصف قرن.

أطلق مالينوفسكي على نفسه اسم وظيفي، إلا إنّ وجهات نظره اختلفت جوهريًّا عن البرنامج المنافس للوظيفية البنائية. كان الفرد أساس المجتمع، من وجهة نظر مالينوفسكي. أما بالنسبة للوظيفيين البنائيين الدوركهايميين، فإنّ الفرد ظاهرة

ثانوية مصاحبة للمجتمع وذات اهتمام جوهري قليل، وما كان مهمًا انتزاع عناصر البنية الاجتماعية. يسلط هذان الفخذان للأنثروبولوجيا البريطانية الاجتماعية - الوظيفية النفسية البيولوجية والوظيفية البنائية الاجتماعية - الضوء على توتر أساسي في مجال العلم، بين ما أشير إليه لاحقًا كـ *وكالة وبنية*. للفرد وكالة بمعنى أنّها أو أنّه مبدع للمجتمع. يفرض المجتمع البنية على الفرد ويحدّ من خياراته أو خياراتها. وكما يشير جدنز (1979) فإنّ وجهتي النظر متكاملتان، لكن لم يكن ذلك منظورًا في الأنثروبولوجيا البريطانية فترة ما بين الحربين. وقد أبصِرَت وظيفية مالينوفسكي والوظيفية البنائية لرادكليف براون كما لو أنّهما كانتا قطرين متعارضين.

'علم المجتمع الطبيعي' لرادكليف براون

يعود ألفريد ريجنالد رادكليف براون (1881 - 1955) إلى جيل مالينوفسكي، إلا إنّ عائلته لم تكن حضرية ومثقفة، وإنّما من الطبقة العاملة الإنكليزية. بدأ حياته العملية بمجرد أ. ر. براون، حيث جمع المال من خلال عائلته، وتقدم للدراسات الطبية في أوكسفورد، ولكنّه شُجِع من قبل معلميه - على وجه التعيين ريفرز - للانتقال إلى كامبردج ودراسة الأنثروبولوجيا. قام بعمل حقلي عام 1906 - 1908 في جزر أندامان، ونشر تقريرًا استقبل بشكلٍ جيد بالطراز الانتشاري، إلا إنّه سرعان ما حُوّل إلى ميدان نظري مختلف. بعد فترة قصيرة على نشره، قرأ رادكليف براون كتاب دوركهايم الموسوم: *الأشكال الأولية للحياة الدينية*. وقد أعطى سلسلة محاضرات طويلة عن دوركهايم في أوكسفورد، وعندما نشر كتابه أخيرًا الموسوم: *سكان جزر الأندامان* عام 1922، ظهر أكثر ما ظهر كما لو أنّه إظهار لعلم الاجتماع الدوركهايمي المطبق على مادة إثنوغرافية.

قضى رادكليف براون - مثل بوا ومالينوفسكي - سنوات ما بين الحربين في بناء مؤسسات أكاديمية وتابعة مكرسة للأنثروبولوجيا الجديدة. وعلى الضّد منهما، أمضى فترات طويلة من حياته المهنية كأكاديمي بدوي (رحّال)، ممن قام ببناء بيئات أنثروبولوجية مهمة في كيب تاون وسدني وشيكاغو. بنى خلال ترحاله شبكة دولية واسعة الانتشار، مما استشعر بتأثيره من خلالها في بريطانيا العظمى كذلك. لذلك عندما عاد أخيرًا إلى أوكسفورد ليقبل كرسيًّا في قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية عام

1937، احتفل به كما لو كان عاش في المنفى، بدلاً من الخارج. وعندما غادر مالينوفسكي إلى الولايات المتحدة بعد سنة، أمسك رادكليف براون بزمام الأمر بيديه وأصبح العلَم القائد في الأنثروبولوجيا في بريطانيا. كان بضعة علماء أنثربولوجيا رئيسيين رادكليف براونيين، من ضمنهم إيفانز بريجارد وفورتز (الفصل الرابع)، من طلبة مالينوفسكي، وكانوا مبتهجين لعودة سيد التجريد النظري الذي غاب طويلاً. ذهبت الأنثروبولوجيا البريطانية بين الحربين في مرحلتين اثنين: أولاً: فترة هيمنت فيها الإثنوغرافيا التفصيلية مع التشديد الإقليمي على منطقة الهادي، ثم فترة تمّ التركيز فيها على التحليل البنائي الدوركهايمي، مع التشديد على أفريقيا.

تبع رادكليف براون دوركهايم بالنظر بصورة رئيسية إلى الفرد باعتباره نتاج المجتمع، بينما درب مالينوفسكي طلبته على الذهاب خارجًا والبحث عن الدوافع الإنسانية ومنطق الفعل، كما طلب رادكليف براون من طلبته أنْ يكتشفوا المبادئ البنائية المجردة وآليات الإدماج الاجتماعي. ورغم أنّ التضاد غالبًا ما يُبالغ فيه بالحسابات التاريخية، كانت النتيجة أحيانًا طرزًا مختلفة للتقصي.

كانت الـ 'آليات' التي أمِلَ رادكليف براون بالتعرف عليها، من أصل دوركهايمي، قريبة، ربّما إلى التمثلات الجمعية للآخر. ولكنْ كانت لرادكليف براون آمال واضحة بتحويل الأنثروبولوجيا إلى علم 'حقيقي'، مما لم يشترك دوركهايم معه على الأرجح بها. أشار رادكليف براون إلى فحوى هذا الأمل في *العلم الطبيعي للمجتمع*، في آخر كتاب له (قام على سلسلة محاضرات قدمها في شيكاغو عام 1937 ونشر بعد وفاته عام 1957). يرتبط المجتمع مع بعضه من خلال *بنية* للقواعد القضائية والمكانات الاجتماعية والمعايير الأخلاقية، التي تحدد وتنظم السلوك. توجد البنية الاجتماعية، في عمل رادكليف براون، بصورة مستقلة عن الأفراد الفاعلين ممن يعيدون إنتاجها، ويعبر الأشخاص الواقعيون وعلاقاتهم عن فورية البنية، والهدف النهائي الذي يتحتم على علماء الأنثروبولوجيا أنْ يتعرفوا على مبادئه الحاكمة، تحت القشرة الخارجية للأوضاع القائمة ميدانيًا. يظهر هذا النموذج الرسمي، بوحداته المحددة بوضوح والمترابطة بصورة منطقية، القصد 'العلمي' الرئيسي.

يمكن للبنية الاجتماعية أنْ تقسم أكثر إلى مؤسسات متمايزة أو أنساق فرعية، مثل: الأنساق للتوزيع ووراثة الأرض، ولحل الصراع، وللتنشئة الاجتماعية، ولتقسيم

العمل في العائلة، الخ. والتي ساهمت كلها بالمحافظة على البنية الاجتماعية ككل. وهذه، وفقًا لرادكليف براون، وظيفتهم وسبب وجودهم. وفي هذه النقطة لدينا مشكلة؛ إذ يبدو أنّ رادكليف براون يزعم أنّ المؤسسات توجد بسبب أنّها تحافظ على الكل الاجتماعي، بمعنى أنّ وظيفتهم هي كذلك سببهم. تصبح العلاقة بين السبب والنتيجة غامضة ومضللة، ومثل هذا التبرير 'الدائري' أو 'المتخلف' يبعث على العبوس في التفسيرات العلمية. ينطبق هذا النقد مع ذلك، بصورة متساوية على كل أشكال الوظيفية، من ضمنها، ولكن ليست محددة بـ تنوع رادكليف براون على الموضوع.

قد تكون مثل هذه المشكلات أقلقت الوظيفيين البنائيين، التواقين كما كانوا إلى أنْ يُعتبروا علماء مناسبين، ولكنّهم لم يكونوا كذلك. ولّد ربط رادكليف براون بين النظرية الاجتماعية الدوركهايمية والمادة الإثنوغرافية، وطموحه لصالح العلم برنامج بحث جذاب وجديد، مما أدى بباحثين موهوبين إلى الاندفاع نحوه، والذي زاد بدوره من نفوذ واعتبار النظرية. منذ أيام مورجان، صار علماء الأنثروبولوجيا مطلعين على أنّ القرابة هي المفتاح لفهم التنظيم الاجتماعي في المجتمعات الصغيرة. لم يكن واضحًا ما الذي كان يمكن لهذا المفتاح أنْ يفتح. وقد جعل الاستخدام الدوركهايمي من وجهة نظر رادكليف براون لفكرة مين القديمة للقرابة كنسق 'قضائي' للمعايير والأحكام، من الممكن استغلال الطاقة الكامنة التحليلية للقرابة إلى أقصى درجة. فُهِم النسق القرابي كدستور غير مكتوب للتفاعل الاجتماعي، على أنه مجموعة صغيرة من القواعد لتوزيع الحقوق والواجبات. القرابة بكلمات أخرى، كانت مرة أخرى مؤسسة رئيسة، هذه المرة كماكينة (أو قلب، لنستخدم التناظرات البيولوجية المفضلة من قبل دوركهايم) للدعم الذاتي، المدمجة عضويًا مع ذلك فهي وحدة مجردة تسمى بنية اجتماعية (مصطلح استخدم أولاً، بالصدفة، من قبل سبنسر).

بهذا المفتاح باليد، مضى الوظيفيون البنائيون ليدرسوا المؤسسات الأخرى في المجتمعات البدائية: السياسة، الاقتصاد، الدين، التكيف الإيكولوجي، الخ. كان من المهم على نحوٍ خاص بالنسبة للباحثين أنْ ينظروا إلى القرابة على أنّها تؤدي وظيفتها كإطار لخلق جماعات، أو *شركات* في مثل هذه المجتمعات. قد يكون لدى الجماعات حقوق جمعية، على سبيل المثال، إلى الأرض أو الحيوانات، وقد تطالب هذه

الجماعات بالولاء في حالة الحرب، وقد يحلون الخلافات أو ينظموا الزيجات. كانت هذه الجماعات وديناميالها هي التي بدأ الوظيفيون البنائيون بدراستها، وليس ما أسماه بوا 'ثقافة'. لم يكن رادكليف براون مولعًا على وجه التعيين بكلمة 'ثقافة'. بالنسبة له، فإنّ القضية المركزية لم تكن ما كان يفكر السكان الأصليون به، أو ما اعتقدوا به، وإنّما بدلاً من ذلك كيف يُدمِج المجتمع الـ 'قوى' التي تربطه معًا ككل.

كان نقد رادكليف براون لـ 'تاريخ التخميني' للتطوريين خشنًا. بنظره، توجد الترتيبات المعاصرة بسبب أنّها وظيفية اليوم، بالتأكيد ليس كـ 'بقايا' لحقبةٍ مضت من الزمن، سواء كانت مفهومة بالوقت الحاضر أم لم تكن على الإطلاق. كان كذلك مستهزئًا بإعادة البناء الخيالية التي دخل فيها المؤرخون الثقافيون والانتشاريون في الغالب. وعندما لا يوجد دليل، لم يكن هناك سبب للتأمل. وهنا، كان مالينوفسكي ورادكليف براون على اتفاقٍ تام.

أوجد مالينوفسكي ورادكليف براون 'فخذين' في الأنثروبولوجيا البريطانية، ممن كانا في بعض الجوانب في حالة منافسة مباشرة، وفي أخرى، تكاملية. وبإدماج هاتين المدرستين فقط قبل الحرب العالمية الثانية، كانت الأنثروبولوجيا البريطانية بطريقها لتصبح فرعًا أكاديميًا راسخًا (قد يقول البعض 'علمًا'). لم يكن 'الفخذان' متزاوجين بصورة تامة؛ فقد كانت الأنثروبولوجيا الثقافية البريطانية عشيرة صغيرة يعرف كل واحد فيها أحده الآخر، وتكونت العشيرة من جماعتين متحدتين؛ فارتكزت واحدة في أوكسفورد، حيث كان إيفانز بريچارد عَلَمًا راسخًا عندما عاد رادكليف براون من شيكاغو عام 1937، وواحدة في جامعة لندن، معقل مالينوفسكي، وسيليجمان، وفي الجيل التالي ريموند فرث. ارتبط تقريبًا كل علماء الأنثروبولوجيا الذين تعلموا في فترة ما بين الحربين بأحد هذين المركزين (في كامبردج، كان النظام القديم لا يزال ساريًا). وبما أنّ رادكليف براون ومالينوفسكي نادرًا ما كانا معًا في البلاد بنفس الوقت، ائتلف العديد من الطلبة بكليهما وتابعا محاضراتهما. درس معظمهم مع مالينوفسكي، وانتقل البعض بالنتيجة إلى رادكليف براون. وضمت الجماعة الأخيرة إيفانز بريچارد وفورتز وماكس كلوكمان. ضمّ الطلبة الذين بقوا 'مالينوفسكيين' في توجهاتهم فرث، وأودري ريتشارد، وإدموند ليش وإسحاق شابيرا. وكان لكليهما مالينوفسكي ورادكليف براون تأثير دائم على ميدان العلم؛ حيث تبنى أعضاء كل مخيم المنهجية الحقلية لمالينوفسكي

بحماس، وكان على كل واحد أنْ يشير إلى مفهومات رادكليف براون للبنية والوظيفة و'علم القرابة' التالي لما لا يقل عن عقد من الزمان بعد موته. شعر إدموند ليش، طالب مالينوفسكي عام 1954، بأنّ عليه أنْ يعلن أنّه وظيفي بنائي (قبل المضي لتدمير تلك النظرية بلا رحمة).

كان توسع الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالسياقات الديموغرافية بطيئًا؛ إذ كان هناك أربعون باحثًا كرسوا جهدهم للميدان قبل الحرب العالمية الثانية في أنحاء بريطانيا. وفيما عدا ذلك، كان التوسع المؤسساتي في كلا الجانبين في البلاد وفي المستعمرات يبعث على الإعجاب. لم يكن لرادكليف براون دور صغير في هذا. وخلال فترة 'البداوة والترحال' الطويلة، أسس أقسام أنثروبولوجيا قابلة للحياة في كيب تاون، وسدني، ودلهي، وشيكاغو. كما تعاون خلال فترة إقامته في كيب تاون (1920 - 1925) مع طالب مالينوفسكي القديم، إسحاق شابيرا، ممن كان عليه أنْ يدير القسم هناك لعدد من السنوات. وبينما كان في سدني، فقد شجع على الدراسة العلمية للغات السكان الأصليين، وأسس دور سدني كمخيم قاعدة للعمل الحقلي النشيط في أنحاء منطقة المحيط الهادي. وفي شيكاغو من عام 1931 إلى عام 1937، أسهم بـ 'أوربة' جزء من الأنثروبولوجيا الأمريكية، مستلهمًا - من بين أشياء أخرى - طرازًا مبتكرًا للأنثروبولوجيا على مستوى الأفراد والجماعات الصغيرة، التي أصبحت فيما بعد مؤثرة بدرجة كبيرة. وأخيرًا، في الهند، كان أم. أن. سرينيفاس ذرائعيًّا بتأسيس الأنثروبولوجيا الاجتماعية الهندية كفرع من فروع المعرفة الإنسانية الوظيفية البنائية.

موس والبحث عن الظواهر الاجتماعية الكلية

توفي دوركهايم (ممن ولد في نفس العام الذي ولد فيه بوا)، قبل سنة من انتهاء الحرب العالمية الأولى، بينما كان لا يزال مالينوفسكي يقوم بعمل حقلي فيما بين التروبرياند، وفيما كان رادكليف براون يحاضر ويقوم بعمل حقلي في جنوب أفريقيا، وكان بوا مشغولاً بجلب الجيل الأول من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان لقاعدته في مدينة نيويورك. أخذ الآن ابن أخيه مارسيل موس، الذي كان يعمل معه لعقدين من الزمن، مكانه في دائرة علماء علم الاجتماع. لم يكن ذلك من أسهل الأوقات؛ حيث مات بضعة من معاصري موس الرائعين مؤخرًا في الحرب، وكان عليه أنْ ينفق

الكثير من طاقته المهنية لإتمام ونشر مخطوطاتهم. كان موس - الذي عمل أستاذًا للدين البدائي في معهد الدراسات العالي في باريس منذ عام 1902 - خلفيته الهائلة في الدراسات الكلاسيكية وعلم فقه اللغة المقارن، ومعرفته للتاريخ الثقافي العولمي والإثنوغرافيا المقارنة. اقتبس موس في عمله، من بحوث بوا، ومالينوفسكي ورادكليف براون إلى جانب الكثير من الآخرين، ممن كان العديد منهم ألمانًا متعلمين في مجال التقليد الانتشاري.

اعتبر موس عمله استمرارًا لعمل دوركهايم، وشارك الرجلان بمفهوم *كلي* للمجتمع، فكرة أنّ المجتمع كان كلاً موحدًا بصورة عضوية، 'جهاز عضوي اجتماعي'. وعلى هذه الخلفية، قسم موس دراسة الأنثروبولوجيا إلى ثلاثة مستويات للبحث: *الإثنوغرافيا*، والتي كانت الدراسة التفصيلية للعادات والاعتقادات والحياة الاجتماعية. *والإثنولوجيا*، والتي كانت الصنعة المرتكزة ميدانيًا للمقارنة الإقليمية. *والأنثروبولوجيا*، والتي كانت تعني المسعى النظري العالم فلسفيًا للتعميم حول الإنسانية والمجتمع على أساس الجهود البحثية للمجالين المذكورين السابقين. لم يقم موس هو نفسه على الإطلاق بعمل حقلي، إلا إنّ مقرراته الدراسية على مستوى الدراسات العليا في معهد الإثنولوجيا، والذي أوجده عام 1925، كانت تركز بقوة على قضايا منهجية. كان على الطلبة أنْ يتعلموا كيف يصبحون إثنوغرافيين قبل أنْ يتعلموا التنظير.

على الضدّ من دوركهايم، كان اهتمام موس الرئيسي في الثقافات غير الأوربية و'الأثرية'. وقد قصد أنْ يطور علم اجتماع مقارن يقوم على الوصف الإثنوغرافي المفصل للمجتمعات الحقيقية، وارتبط مشروعه بالتالي، على نحوٍ قريب بعمل مالينوفسكي، ورادكليف براون أو بوا. كان هدفه الواضح، على أية حال، أنْ يصنف المجتمعات ويكتشف السمات البنائية المشتركة بالنسبة لنماذج مجتمعية مختلفة، من أجل تطوير فهم عام للحياة الاجتماعية. اختلف عمله بهذا بقوة عن خصوصية بوا. كذلك على الضّد من زملائه البريطانيين، لم يتردد موس في أنْ يبني على المادة التاريخية أينما كان ذلك ذا صلة. كانت الـ 'قوانين العامة' التي تكلم عنها رادكليف براون بجلاء غائبة من عمل موس، مما اتسم بنزعة إنسانية أكثر منها علمية.

قضى موس الكثير من وقته بالتعليم والتحرير لعمل الزملاء، ولم ينشر كتابًا له نفسه على الإطلاق مع أنّه اشترك بتأليف بضعة كتب. ظهر ابتداء، أكثر أعماله تأثيرًا (*الهدية* 'النسخة الفرنسية 1923 - 1924'؛ 'النسخة الإنكليزية' 1954) كمقالة مطولة في مجلة *علم الاجتماع* التي كان يرأس تحريرها دوركهايم، ونشرت بين غلافين فقط بعد وقت طويل. ولكنّه كتب مقالات غنية مكثفة حول عدد متنوع من الموضوعات، والتي لا تزال تلهم الدارسين: مقالات عن الجسد، القومية، الشخصنة، الضحية، الطوطمية، الخ. تتجلى نوعية أنثروبولوجيا موس في عمله، الذي ربما كان أكثرها وضوحًا كتاب *الهدية*، وهو الكتاب الذي انتزع تعليقات أدبية مهمة وكبيرة، ومنهم نجوم الثقافة الفرنسية من أمثال: جاك ديريدا وجان بودريار وبيير بورديو خلال النصف التالي للقرن العشرين.

الفكرة الأساسية في كتاب *الهدية* بسيطة بما فيه الكفاية: لا يمكن أنْ تكون هناك محطة قبْلية بدون أنْ تكون هناك محطة قبْلية معارضة، ولهذا السبب، فإنّ تبادل الهدايا وسيلة لتأسيس العلاقات الاجتماعية؛ حيث إنّه يشدّ معنويًا ويدمج اجتماعيًا. يربط تبادل الهدايا الناس مع بعضها البعض في التزام متبادل وهو التزام ذرائعي لتشكيل المعايير. إنّه يظهر ليكون طوعيًا، ولكنّه واقعي ينظم من خلال قواعد ثابتة، إذا ما كانت ضمنية، لإعطاء الهدية جانبًا استراتيجيًا وعمليًا. يتم التلاعب بالهدية من قبل الأفراد الهادفين إلى الترويج لمصالحهم هم، ليس في أقلها في مجال السياسة. أخيرًا، للهدية جانب رسمي مهم، من حيث إنّ الموضوعات التي تعطى وتُستقبَل تصبح رموزًا للعلاقات الاجتماعية وحتى الظواهر ما وراء الطبيعية. يتكلم موس عن 'السلطة/الروح' للهدية عند مناقشة المواد البولينيشية. إنّها تمتلك خاصية داخلية تلزم المتلقي بطرق معينة، بسبب تاريخها. (إذا ما بدا هذا وعرًا على الفهم، تأمل بالقيمة الممنوحة في نوع مجتمعنا للأثاث القديم والفن العتيق!).

على الرغم من أنّ تبادل الهدايا يظهر في كل مجتمع، فإنّ لها أهمية متناقصة في التاريخ الأوربي. كان موس مهتمًا على وجه التعيين بشكل التبادل، الذي يضعه هو في المجتمعات التقليدية والعتيقة، والذي يشير إليها كـ ('محطات قبْلية كلية'). تمثل مثل هذه الهدايا التجسيد الرمزي لمدى كامل من العلاقات، وقد يقال إنّها تعبر عن جوهر المجتمع. في المجتمع الحديث، الذي يُهيمَن عليه من قبل شكل آخر للتبادل (على

وجه التعيين غير المقترن بالسوق)، تمثل هدايا أعياد الميلاد ربّما التقريب الأقرب *للمحطات القبْلية الكلية*؛ حيث إنّها تستدعي مدى واسعًا من المؤسسات - العائلة، المسيحية، الرأسمالية، المؤسسة الاستهلاكية، العطل، الطفولة - وكذلك الحال العلاقات الشخصية.

يتساءل موس في كتاب *الهدية* عن كيفية توحد المجتمعات، وكيفية ترابطها مع أحدها الآخر من خلال الالتزام الأخلاقي. إنّه عمل مركب للأنثروبولوجيا الاقتصادية، والتاريخ الثقافي، والتحليل الرمزي ونظرية اجتماعية عامة جدًّا، والتي تجسد بصورة مؤثرة العديد من الفجوات التي طبعت علم الأنثروبولوجيا لاحقًا. وحّد موس من خلال اهتمامه الثنائي باستراتيجيات الفرد والإدماج الاجتماعي، التحليلات البنيوية والتحليلات المرتكزة على الفاعل بأناقة.

على الرغم من أنّه كان بعيدًا عن أنْ يكون كاتبًا غزيرًا، فقد كان تأثير موس هائلاً على كلا المستويين داخل فرنسا وخارجها. لقد ترك عددًا من القضايا التي تعامل معها علماء الأنثروبولوجيا الفرنسية اللاحقين بدقة متناهية، ومن أشهرهم: كلود ليفي شتراوس ولويس ديومنت. كان عمله كذلك دافعًا للعديد من علماء الأنثروبولوجيا الأنكلو أميركان، ابتداء من إيفانز بريچارد فصاعدًا. بالصدفة، لم يكن موس ورادكليف براون قريبين على الإطلاق، مهنيًّا أو شخصيًّا.

ضمت الأنثروبولوجيا الفرنسية في العقود المبكرة من القرن العشرين بضع شخصيات قوية بالإضافة إلى دوركهايم وموس. كان آرنولد فان جينوب (1873 - 1957)، ممن لم يصبح على الإطلاق جزءًا من دائرتهم الداخلية، دارسًا مثقفًا ومبدعًا، ممن طور دراسات المجتمعات الريفية في فرنسا كجزء من الأنثروبولوجيا (بكلماتٍ أخرى، 'أنثروبولوجيا الدار' ليست اختراعًا حدث مؤخرًا). فيما عدا ذلك، عرف فان جينوب على وجه التعيين لعمله الآخر الموسوم: *طقوس العبور* (1909 'النسخة الفرنسية'؛ 1960 'النسخة الإنكليزية'). هذا الكتاب دراسة مقارنة في طقوس التلقين، حيث ينتقل الأشخاص من مكانة اجتماعية إلى أخرى. تقترن أكثر طقوس العبور انتشارًا بالولادة، والبلوغ، والزواج، والموت. في استباق لعلم اجتماع دوركهايم للدين، جادل جينوب على أنّ مثل هكذا طقوس هي تعابير مضخمة للنظام الاجتماعي، الذي يقوّي الاندماج لكلا الجانبين المبادرين والمشاهَدين. زد على ذلك

أنّه جادل على أنّ هكذا طقوس كانت منقسمة كونيًّا في ثلاث مراحل: الفصل وعتبة الشعور وإعادة التوحيد أو الإدماج، وهي وجهة النظر التي سنعود إليها فيما بعد، عند مناقشة عمل فيكتور تيرنر (الفصل السادس).

كان الفيلسوف لوسيان ليفي بروبل (1857 – 1939) معاصرًا آخر لدوركهايم وموس، ممن قدم جملة من القضايا للأنثروبولوجيا. وعلى الرغم من أنّ عمله معروف الآن بدرجة كبيرة (من خلال الإشاعة) كمثل مضحك لوجهات النظر غير الصحيحة للأزمنة الماضية، إلا إنه بلا شك فتح ميدانًا جديدًا للبحث الميداني، والذي حفز أجيالاً لعلماء الأنثروبولوجيا اللاحقين، من ضمنهم: إيفانز بريجارد وليفي شتراوس. جادل ليفي بروبل في كتابه الموسوم: *العقلية البدائية* (1922 'النسخة الفرنسية'؛ 1978 'النسخة الإنكليزية') وكتب لاحقة، على أنّ الشعوب البدائية تفكر بطريقة مختلفة نوعيًّا عن الشعوب المتعلمة؛ حيث إنّهم لا يبررون منطقيًّا وبطريقة متماسكة، ولكن بطريقة شاعرية ومجازية. ورغم أنّ معاصريه – من لوي في الولايات المتحدة الأمريكية إلى شمدت في ألمانيا – كانوا ناقدين بصورة كلية لعمله، فقد أطر عمله ميدانًا تحليليًّا أثبت خصبه لاحقًا، من الدراسة المقارنة لطرز الفكر، ومشكلات الترجمة ما بين الثقافية المقترنة بمثل هذه الاختلافات، لكن تأثير ليفي بروبل كان أقوى خارج الأنثروبولوجيا مما كان في داخلها؛ إذ إن فلسفته استقبلت بحماس من قبل الحركة السيريالية، التي قرنت 'العقلية البدائية' بالحرية والإبداع، والتي كان لأفكارها المثالية عن 'الشعوب البدائية' أنّها لم تشعر بالحاجة إلى أنْ تأخذ الدراسات الميدانية بالحسبان.

الأنثروبولوجيا عام 1930: التطابقات والانحرافات

عند حلول عام 1930، تمّ الانتهاء من تأسيس مجتمعات 'الأنثروبولوجيين الجدد' في بريطانيا العظمى وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، مع اتصالات فيما بين علماء الأنثروبولوجيا الذين يعملون في ألمانيا وأوربا الشرقية وجنوب أفريقيا والهند وأستراليا. كانت الجماعات لا تزال صغيرة، وعلى وجه العموم لم يكن هناك أكثر من مائتي عالِم أنثروبولوجيا مهني في العالم، وعليه فالحديث عن 'مدارس' في هذا السياق قد يبدو إذن أمرًا غير معقول على نحوٍ خفيف. مضت ثماني سنوات فقط منذ نشر

مؤسسا الأنثروبولوجيا الحديثة في بريطانيا أعمالهما التي حققت فتحًا في مجال العلم. وقد يمكن أنْ يكون مضللاً أنْ نتكلم عن 'المدرسة البريطانية' في هذا التاريخ المبكر؛ حيث كان رادكليف براون لا يزال في سدني، ويمكن أنْ يكون قد أنفق معظم الثلاثينيات في شيكاغو، وكان لمالينوفسكي عدد قليل من الطلبة، ولم ينجز أي منهم أي عمل ذي أهمية حتى الآن. كانت الانتشارية و'الأنثروبولوجيا ذات الذراعين' التأملية بقليل أو كثير تزدهر. وكان لا يزال لفريزر أحد عشر عامًا بقيت كأستاذ في كامبردج. في عام 1930، كان من المسلمات الاعتقاد أنّ الأنثروبولوجيا الجديدة يمكن أنْ تنجح في بريطانيا، ولم يكن الوضع ليختلف كثيرًا في فرنسا والولايات المتحدة.

انتمى مؤسسو الأنثروبولوجيا الحديثة إلى جماعة صغيرة، وكان لديهم الكثير مما يشتركون به برغم اختلافاتهم العديدة. والأكثر أهمية، ربّما، أنهم استهدفوا أنْ يؤسسوا للأنثروبولوجيا بـ 'دراسة مفصلة للعادات، بالعلاقة مع الثقافة الأكبر للعشيرة التي تمارسها' (بوا 1940 [1896]: 272). النقطة المركزية لهذا المقتبس هي فكرة أنّه لم يعد ممكنًا دراسة السمات الثقافية بمعزل، ولا يمكن تقليل الطقوس إلى 'بقايا' منفصلة لماض مفترَض. يجب أنْ ينظر إليها بالعلاقة مع المجتمع الكلي الذي هو جزء مما هو هنا والآن، وأنّ عليه أنْ يُدرس في *سياق*. الأنثروبولوجيا علم *كلي*، هدفها أنْ تصف المجتمعات أو الثقافات ككلٍ موحد. وحتى الآن، اتفق المؤسسون الأربعة في الحقيقة، على أفكار متشابهة كانت مركزية بالنسبة لعلم الاجتماع الماركسي والدوركهايمي والفيبري كذلك، وكسبت قبولاً واسعًا عند بداية القرن العشرين. وقد ندعي حتى إنّ مفهوم 'المجتمع نسق' هو الأكثر جوهرية من كل وجهات النظر الاجتماعية، وأنّه ينبغي أنْ لا يبعث على العجب، إذن، أنّه عندما دخل هذا المفهوم علم الأنثروبولوجيا، فقد أنتج ثورة، وهي الثورة التي شارك بها كل المؤسسين الأربعة، بهذا القدْر أو ذاك.

على الرغم من الحجم الصغير لميدان العلم، فقد تمّ تأشير الاختلافات القومية، في المنهجية والنظرية والتنظيم المؤسساتي. فيما بعد، عندما توفي كل المؤسسين، شُكِلت تصورات معينة لكل واحد منهم ولعلاقاتهم المتبادلة في ميدان العلم. تبددت على نطاق واسع هذه التصورات أو الخرافات اليوم، ومالت إلى أنْ تسمح لبعض الخصائص المعينة الأكثر جلاء للرجال الأربعة أنْ تفرد ضلالها على كل الخصائص

الأخرى. وعلى القارئ أنْ يضع في الحسبان أنّ العلاقات الأكاديمية فيما بين علماء الأنثروبولوجيا هي أقل تعقيدًا على وجه العموم من العلاقات الإنسانية (انظر ليش 1984). وعليه، وافق بوا وموس على أنّه لا وجود لصراع عميق بين التاريخ الثقافي والدراسات التزامنية، وأنّ كليهما استبقى اهتمامًا في الانتشارية، بينما اعتبر رادكليف براون ومالينوفسكي مثل هذه الاهتمامات كما لو كانت 'غير علمية'. يسلط هذا الانقسام الضوء بوضوح على حقيقة أنّ علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين كانوا منهمكين في 'ثورة'، بينما كان هناك حس أعظم للاستمرارية في فرنسا والولايات المتحدة، إلا إنّ الأقسام الأخرى كانت مهمة على نحو متساو. وافق رادكليف براون وموس على أنّ دراساتهما كانت جزءًا من مشروع سوسيولوجي مقارن كبير، فيما كان بوا – وهو الأقل ميلاً إلى علم الاجتماع من الأربعة المذكورين – متشككًا بال'علم الفرنسي' الذي بشر به رادكليف براون في شيكاغو، ولم يكن يثق بالمنهجية المقارنة بعمق. من ناحيته، بدا مالينوفسكي ليتفادى المقارنة على وجه العموم. في هذه الحالة، يتوحد الإرث الألماني لمالينوفسكي وبوا بوضوح ضّد 'المدرسة الفرنسية'، إلا إنّ هذه الوحدة غير مكتملة. بينما كان رادكليف براون وموس ملتزمين بالمنهجية الجمعية ممن ولجا في خبايا 'المجتمع ككل'، كان بوا ومالينوفسكي (ألمانًا) خصوصيين، إلا إنّ خصوصية مالينوفسكي ركزت على الحاجات الجسدية للفرد، فيما اعتقد بوا بتفوق الثقافة. وقد أثرت كذلك الخصائص الشخصية الخالصة للرجال الأربعة على العلم الجديد للمجتمع. تقمص بوا بسهولة دور الأب المحب للأنثروبولوجيا الأمريكية. وفي الحقيقة، كانت شعبيته عظيمة خلال مسيرة عمله، بحيث أصبحت نقطته العمياء الجلية، وعدم ثقته بالتعميم النقطة العمياء للجيل. مع القليل من الاستثناءات (من ضمنها المشهورة، بيندكت 1934) كانت التعميمات واسعة المدى غائبة بصورة كلية عن الأنثروبولوجيا الأمريكية للقرن العشرين حتى بعد وفاة 'بابا فرانز'. في بريطانيا، لم يكن هناك مثل هذا الإجماع. خلال مسيرة عملهما المهنية، كان رادكليف براون ومالينوفسكي ناشطين في 'الثورة الوظيفية'، لكن بمثل ما تراجع عدوهما المشترك، تقدمت خصوماتهما المتبادلة إلى الأمام، وقام طلابهما (وطلاب طلابهما) بإعادة إنتاج صراعهما بشوق (الفصل الرابع)؛ حيث يتكلم أتباع رادكليف براون بسخرية عن الدراسة 'المالينوفسكية' المعبأة بالتفاصيل المضجرة، لكن بدون أفكار عملية،

بينما يقرّع المالينوفسكيون زملاءهم في أوكسفورد لإنتاجهم النماذج النظرية التي كانت متماسكة جدًّا، والتي لم تكن منسجمة مع الحقائق.

أخيرًا، كانت هناك اختلافات منهجية بين التقاليد القومية الثلاثة التي لم تكن أكاديمية ولم تكن شخصية. وبسبب مكانة واعتبار بوا من جانب، وبسبب توفر المال لدعم البحث العلمي من جانب آخر في الولايات المتحدة الأمريكية؛ أصبحت الأنثروبولوجيا الأمريكية بسرعة ميدانًا علميًّا أكبر وأكثر رسوخًا مما هي عليه في أوربا. وعندما شُكّل الاتحاد الأمريكي الأنثروبولوجي (أ. أ. أ.) عام 1906، كان قد ضمّ 175 عضوًا. وكان هناك مع ذلك، 20 عالِمًا أنثروبولوجيا مهنيًّا في كل الإمبراطورية البريطانية حتى عام 1939، وعندما تأسس اتحاد الأنثروبولوجيين الاجتماعيين (أ. س. أ.) في بريطانيا عام 1946، كان هناك 21 عضوًا بعضوية كاملة (كيوبر 1996: 67؛ ستوكنج 1996: 427).

في فرنسا، نرى وضعًا مختلفًا بصورة كلية؛ حيث كان النظام الأكاديمي الفرنسي أكثر مركزية مما كان عليه الحال في البلدين الآخرين، واجتذبت باريس نخبة فكرية كبيرة موهوبة وديناميكية، والتي استمتعت بنفوذ معتبر. كانت العضوية في هذه النخبة أكثر أهمية من الحدود فيما بين فروع المعرفة العلمية، وكان علماء الأنثروبولوجيا بالتالي منهمكين في تعاون مكثف وجدل مع علماء علم الاجتماع، والفلاسفة، والمؤرخين، وعلماء النفس وعلماء اللغة. ورغم أنّ الأنثروبولوجيا مؤسسة هنا بوضوح كما في أي مكان آخر، لم يكن هناك نفس الشعور القوي بأنّ فرعًا جديدًا وثوريًّا من فروع المعرفة العلمية يأخذ شكلاً، معرّفًا نفسه كفرعٍ مميز عما سبقه من فروع المعرفة العلمية الأخرى، ومن المدارس الأنثروبولوجية الأخرى. وعليه، كانت الأنثروبولوجيا الفرنسية بمعنى ما كلا الشيئين الأكثر انفتاحًا والأكثر نخبوية من التقاليد القومية.

كانت المدارس الأربع للأنثروبولوجيا الحديثة المبكرة قد تأسست بثبات عند بداية الثلاثينيات. وخلال عقد قصير من الزمن، جمعت الأنثروبولوجيا الفيكتورية لتايلور وفريزر، ومادية مورجان وانتشارية الألمان طبقة ثخينة من الغبار. ولا تزال بعض النظريات المبكرة تضطجع بسكون، ليعاد اكتشافها من قبل أجيال لاحقة، ولعل من أكثرها بروزًا عمل ماركس وفيبر. وعلى وجه العموم، أُبصِر مشروع الأنثروبولوجيا

باعتباره المفتاح الطازج، الجديد والمثير، كمفتاح اكتشف على نحوٍ حديث من أجل التوصل إلى فهم الظرف الإنساني. كان الممارسون له في كل بلد قليلين ومندفعين بقوة في بعض الحالات (على بالنا أتباع موس ورادكليف براون)، وفي الغالب يقربون من الطوائف الدينية.

في أوربا خارج فرنسا وبريطانيا، لم يكن بعد قد بدأ انتشار العلم الجديد. ففي ألمانيا، ترنح الانتشاريون حتى بعد الحرب العالمية الثانية، ولم يكن حتى الخمسينيات أنْ تأسست الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الدول الإسكندنافية وهولندا (انظر فيرميلين وورلدان 1995 للاطلاع على تواريخ جزئية للأنثروبولوجيات الأوربية). انتشر في الغالب التاريخ الثقافي بمسحة انتشارية أو تطورية، مع تعصب ذي نزعة عرقية مركزية (عند الحديث عن آخرين)، وتطلعات قومية (عند التحدث عن 'الثقافة الشعبية' للواحد)، والتي سادت في أوربا لعقود من الزمن التالي.

- 4 -

التوسع وصيرورة التأسيس

الجاز والستالينية، هتلر والكابون، دم في الأفق وطوابير طالبي الخبز في الشارع، وتعزيز الإمبراطوريات الاستعمارية وولادة الإعلام الجماهيري، انهيار أسواق الأسهم وصعود دولة الرعاية؛ حيث كانت رعشة ثلاثينيات القرن العشرين مثل سهمٍ ينتظر الإطلاق، وجاءت من ثمّ لفة الحرب عبر أوربا والعالم، وهي الحرب الأكثر تدميرية في التاريخ، تاركةً أوسوشتز والقنبلة لتطعم كوابيس النصف الثاني من القرن.

أزالت الحرب آخر آثار العالم الذي عاش واعتقد به الفيكتوريون، وبدا الفرد العقلاني لعصر التنوير والمجتمع العاطفي للرومانسيين ساذجًا على نحو متساو. وعلى الفور، اهتزت الإمبراطوريات الاستعمارية العظيمة كذلك، ومعها عبء الرجل الأبيض في الرسالة المدنية، والالتزام المفترض لنشر المدنية الأوربية إلى كل زاوية بالعالم. في الحقيقة، سرعان ما كشفت 'المدنية' نفسها كما لو أنها كانت خدعة، أو مظهرًا خادعًا رفيعًا للإنسانية التي تخفي حيوانًا شريرًا داخلها.

على سبيل التطفل، ربما، كان في هذه السنوات أنْ تفتّحَتْ الأنثروبولوجيا كعلم ناضج. كانت الثلاثينيات عقدًا مثمرًا، عندما بدأ أول طلبة المؤسسين بصنع علامتهم في الميدان، وكان لا يزال المؤسسون يعملون. ولم تعكر حرب 1939 - 1945 بصورة جدية هذا الصعود. في الولايات المتحدة الأمريكية، مضت الحياة الجامعية تقريبًا كما كانت من قبل، وفي بريطانيا، أيضًا، استمر الدارسون بعملهم. كان الوضع غير محتمل حتى في فرنسا المحتلة، وكان البلدان اللذان تأثرا بجدية في الحرب، ألمانيا والاتحاد السوفيتي، هامشيين بالنسبة للأنثروبولوجيا الجديدة. فيما عدا ذلك، عُبثت بعض القضايا بوضوح أو أُجّل النظر فيها 'لفترة'. وبعد عام 1945، اندفعت موجة من الإصلاحات الجذرية عبر الأنثروبولوجيا، وربما كان هذا كذلك بسبب تزامن الحرب

مع تقاعد موس ورادكليف براون (عام 1939 وعام 1946)، ووفاة مالينوفسكي وبوا (عام 1942). ومع ذهاب العالم القديم والمؤسسون خارج الصورة، كان الوقت رائجًا لتعديل الرأس، وسنتحدث عن هذه القصة في الفصل القادم، أما الآن فسنعود إلى بدايات الثلاثينيات.

هل كان علمًا هامشيًا؟

يُواجَه الآن علم الأنثروبولوجيا بتحديات فورية تولّدت بحكم نجاحه هو نفسه. كانت "الثورة" كما أسماها رادكليف براون ومالينوفسكي مستمرة حتى بداية العشرينيات؛ حيث وُضع الأساس المنهجي والنظري والمؤسسي للعلم المجدد. كما حُددت برامج البحث العلمي، وتمّ الحصول على التمويل، وبنيت الصداقات المهنية والخصومات والتحالفات الاستراتيجية. تألفت المهمة الآن من إظهار قابلية النجاح على المدى البعيد لميدان العلم. كان على الطلبة أنْ يتعلموا، ويحرروا المجلات، ويجدوا الناشرين لأعمالهم، وينظموا المؤتمرات، ويخاطبوا الإعلام والسياسيين ويقنعوا المخططين - وليست المهمة الأقل - لإيجاد فرص لاستخدام العدد المتنامي من الدارسين. ولتحقيق هذا، كان على طاقة الثورة أنْ تُشذّب وتُنظّم بقنوات في روتين مؤسسي متنبأ به. سمّي الفصل الذي يتعامل مع هذه الفترة 'من الكارزما إلى الروتين' في كتاب آدم كيوبر المهم لتاريخ الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية (1996)، وتمامًا كما قد يضعه فيبر: بعد الصحوة الكارزمية، تظهر الروتنة على أية حال على نحوٍ متمنع. دامت فترة التعزيز هذه في مجال الأنثروبولوجيا من الثلاثينيات إلى نهاية الأربعينيات. ففي بريطانيا، أُخذت المبادرة من قبل رادكليف براون وطلبته، وفي الولايات المتحدة الأمريكية أمّنت بينيدكت، وميد، وكروبير وآخرون الاستمرارية لبرنامج بوا المتمدد، بينما كانت الأنثروبولوجيا الفرنسية نشيطة ومبدعة في هذه العقود المتجهمة فيما عدا ذلك.

كما لوحظ أعلاه، كان للأنثروبولوجيا الجديدة هوية هامشية من البداية. كان الآباء المؤسسون أنفسهم 'خارجيين'، وكذلك الحال مع العديدين ممن أعقبوهم، مثل رادكليف براون، البدوي الرحال، و'العلماء العولميين' ممن تحركوا بتواصل بين الجامعات وبين البلدان ومواقع البحث. كان مما يدعو إلى العجب أنّ

العديد منهم كانوا هامشيين شخصيًّا. كان بعضهم من أصلٍ أجنبي، مثل: مالينوفسكي وبوا - أو كروبير، سابير ولوي ممن ولد في بلدان ناطقة بالألمانية. وجاء بعضهم من المستعمرات، مثل: فروتز وجليكمان وشابيرا (من جنوب أفريقيا)، وفرث (من نيوزيلندا)، وسرينيفاز (من الهند). كان العديد منهم مثل موس، وسابير أو ألكسندر جولدنفيسر يهودًا، وكان بضعة أنفار منهم نساء في وقت كان فيه العمل الأكاديمي لا يزال ميدانًا ذكوريًّا على نحو مميز، وكانت ميد وبيندكت معروفتين بصورة جيدة جدًّا، إلا إنّ طلبة مالينوفسكي أودري ريتشارد (أفريقي مهم) وهورتينز بوديرميكير (مؤلف أحد الكلاسيكيات في طرق البحث الحقلي)، انتموا إلى نفس الجيل.

على الضّد من تطورية القرن التاسع عشر، كانت أنثروبولوجيا القرن العشرين هامشية كذلك، بمعنى أنّها وضعت 'الوثنية القذرة' على قدمٍ وساق مع غربيي الطبقة الوسطى من أمثال: الطريقة الحقلية الكلية لمالينوفسكي والنسبية الثقافية لبوا وبحث رادكليف براون عن القوانين الشمولية للمجتمع، مقترحةً أنّ كل المجتمعات - أو الثقافات - تمتعت بقيمة متساوية. أصبحت الدراسة 'من تحت' العلامة الفارقة للعمل الحقلي الأنثروبولوجي. بالمقابلة مع العلوم الاجتماعية الأخرى، والتي غالبًا ما عملت مع جماعات كبيرة وحشود سكانية، أخذ الأنثروبولوجيون وجهة نظر الناس على الأرض، وكانوا متشككين بالقرارات التي تتخذ 'من الأعلى'، من قبل السياسيين والبيروقراطيين، ممن لا يملكون فكرة عما تكون عليه الحياة 'على الأرض' واقعًا. كان تسعة من عشرة أنثروبولوجيين، كما يبدو، جذريين بتوجهاتهم السياسية بهذا المعنى أو ذاك. حتى موس كان اشتراكيًّا ناشطًا، رغم أنّه ليس من النوع الماركسي. وقد جعل تهجم بوا المعزز (والناجح) على العنصرية الأكاديمية منه شخصًا غير محبوب فيما بين السياسيين، ويبدو في نقطة واحدة أنّه أدى إلى تجميد التمويل للأماكن الجديدة في جامعة كولومبيا (سيلفيرمان 1981: 161). أصبحت كتب طالبته مركريت ميد التي تقارن الأميركان في الطبقة الوسطى بسكان جزر الهادي، من أكثر الكتب مبيعًا، وأثرت على الحركة الأمريكية النسوية والجذرية الثقافية بعمق. وعندما تلقى مالينوفسكي الحفاوة وقوفًا في المدرج الممتلئ حتى الشدقين لمحاضراته حول الحياة في جزر التروبرياند، خلال جولته عام 1926 في أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية،

أصبحت الرسالة واضحة؛ حيث كانت الطاقة الكامنة للأنثروبولوجيا من أجل النقد الثقافي والتحريض لصالح السكان الأصليين معتبرة.

زُعِمَ أنّ علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين على وجه الخصوص سلموا على نحو سلبي باضطهاد 'السكان الأصليين' في أفريقيا وآسيا والمنطقة الأقيانوسية، حتى إنّهم تعاونوا بفعالية مع الإدارات الاستعمارية مقابل الحصول على التمويل للبحث العلمي (انظر أسد 1973). وقد استنتج جاك كودي (1995) في محاولة بحثية على نحو تشككي لمعرفة الحقيقة في هذا المجال ولوضع الأمر في نصابه للمرة الأخيرة، أنّه لا وجود لهكذا اتهامات، ودعم جورج ستوكنج (1995) وهو مؤرخ رئيسي للأنثروبولوجيا وجهة النظر هذه، وهكذا فعل كيوبر (1996). أشار هؤلاء إلى أنّ بضعة علماء أنثروبولوجيا اجتماعية رواد كانوا نقديين بصورة جلية للاستعمار، وأظهر كودي زيادةً على ذلك، أنّ الإدارات الاستعمارية المتنوعة لم تموّل ولم تشجع البحث الأنثروبولوجي في مناطق معينة أو فيما بين جماعات معينة. كما أشار كودي إلى أنّ التمويل للعمل الحقلي كان يستحصل كقاعدة من الاتحادات الأمريكية. ومن المقرر أنّ عددًا لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة من الإداريين الاستعماريين حصل على بعض من التدريب من مالينوفسكي ورادكليف براون وأنثروبولوجيي كامبردج، وتوجد أمثلة مبعثرة للبحث المكلف به من قبل الدائرة الاستعمارية. وعلى وجه العموم، كان الإداريون الاستعماريون غير مكترثين بالأنثروبولوجيا، والعكس صحيح (ستوكنج 1995: الفصل الثامن؛ كيوبر 1996: الفصل الرابع).

فيما عدا ذلك، لا يزال يعتقد أنّ الأنثروبولوجيا البريطانية مالت إلى أنْ تواصل اهتمامات بحثية تبرر بصورة مباشرة أو غير مباشرة المشروع الاستعماري. ويبدو، على سبيل المثال، أنّ الاهتمام بالتنظيم السياسي في أفريقيا ليكون الصنو التام بالنسبة لإداريي الحكم غير المباشر (رغم أنّه مرة ثانية هناك القليل من الدليل على أنّ هذا البحث أُخِذَ بجدية أو وضع موضع الاستخدام). عكس بالمثل الغياب شبه التام للاهتمام بالسياسة والاقتصاد فيما بين طلبة بوا حقيقة أنّ التنظيم الاجتماعي الأصلي لهنود أميركا الشمالية فُقِدَ في معظم الحالات، وأن الثقافة الرمزية هي كل ما ترك للأنثروبولوجيين ليدرسوه. كانت هذه هي الحال دائمًا، وتبقى حقيقة أنّ جداول البحث تبنى في سياقات تاريخية معينة، وأنّهم أنفسهم يحملون بصمة هذه السياقات.

ربّما من السهل أنْ نفهم المكانة الهامشية للأنثروبولوجيا، فقد عبأ العلم للعمل شخصًا من نوعٍ ما، ممن استطاع أنْ يزدهر (أو في الأقل يحتمل) عملاً حقليًّا بعيد المدى في ظلّ ظروف غير مريحة أو غير فاتنة. كان هذا اسم اللعبة، منذ إقامة مالينوفسكي بين سكان التروبرياند. كان موضوع اهتمام الأنثروبولوجيا خارج السكة: أنساق القرابة في أفريقيا، وشبكات التبادل في ماليزيا، ولم يبدُ أنّ الرقص الطقوسي لهنود أميركا الشمالية لينتسب إلى التيار الرئيسي للعلم.

مع كل هذه الميول المبعثِرة والفردية، فإنّها حقيقة تدعو إلى الإعجاب تمامًا أنّ الأنثروبولوجيا - خلال هذه السنين التي نقوم بمسحها الآن - أنجزت على وجه العموم مكانة أكاديمية محترمة؛ حيث جُعِلت الكارزما روتينية بنجاح. وفيما يلي سنتحول إلى هذه الصيرورات كما تتكشف في البلدان الرئيسة.

أوكسفورد وجامعة لندن، كولومبيا وشيكاغو

عام 1930، كان هناك عمليًّا مركز أكاديمي واحد للأنثروبولوجيا الجديدة في بريطانيا العظمى في جامعة لندن، والذي رأسه مالينوفسكي للأعوام من 1924 إلى 1938، وفي ظلّ النظرة الخيّرة لسيليجمان. درّس مالينوفسكي في جامعة لندن تقريبًا كل الجيل التالي لعلماء الأنثروبولوجيا البريطانيين: فرث، إيفانز بريچارد، بوديرميكر، ريتشاردز، شابيرا، فورتس، ليش ونادال وهم بعض أشهر الأسماء. كان من الطبيعي أنْ يكون الاعتماد على شخص منفرد أنْ يجعل البيئة هشة، إلا إنّه بعد مغادرة مالينوفسكي إلى الولايات المتحدة الأمريكية، كان يمكن تأمين الاستمرارية من خلال فرث، المالينوفسكي الوظيفي، ممن كان في جامعة لندن منذ وصوله كطالب عام 1923. تربع الحرس القديم على العرش حتى أواسط الثلاثينيات في أوكسفورد، عندما وصل إيفانز بريچارد وفيما بعد رادكليف براون ليبنيا جنّة للوظيفية البنائية هنا. وفي كامبردج - والتي كانت معقل سلطة البحث الأنثروبولوجي في بريطانيا - ترأس هادون وفريزر القسم حتى الحرب العالمية الثانية، ولم يكن قد أعيد إنعاش الأنثروبولوجيا حتى تعيين فورتز وليش في الخمسينيات.

عام 1930، على أية حال، كان لا يزال في المستقبل؛ حيث كان إيفانز بريچارد في العمل الحقلي في السودان، وأخذ فيما بعد موقعًا في قسم علم الاجتماع في

جامعة القاهرة، وكان رادكليف براون لا يزال في سدني، وسرعان ما كان بطريقه إلى شيكاغو، حيث أمضى ست سنوات. ولعل أكثر التطورات المؤسسية أهمية في الأنثروبولوجيا البريطانية جدلاً بداية الثلاثينيات هي في إقامة معهد رودس ليفينجستون في ليفينجستون، روديسيا الشمالية (زامبيا الآن) من قبل دارسين شباب بقيادة جودفري ولسون. وكان من بين أول الباحثين الجنوب أفريقي، ماكس كلوكمان (1911 – 1975)، ممن أدار في العقود القادمة سلسلة من الدراسات الرائدة في جنوب أفريقيا (الفصل الخامس).

حفزت إقامة رادكليف براون المثمرة في شيكاغو في الثلاثينيات على تشكيل جماعة علماء الأنثروبولوجيا من غير أتباع بوا في جامعة أمريكية ممتازة. جمع القسم الذي عمل فيه بين علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا، واستخدم بعض علماء علم الاجتماع المشتغلين هناك منهجية إثنوغرافية في دراساتهم للحياة الحضرية والهجرة والعلاقات العرقية. قوبل رادكليف براون الميال إلى الأنثروبولوجيا سوسيولوجيًا باهتمام عظيم، وكان هو مصدر رئيسي للإلهام، من بين قضايا أخرى، بالنسبة لروبرت ريدفيلد وسولتاكس ورالف لنتون. لا يزال فيما عدا ذلك، المركز الذي لا خلاف عليه ليوجد في نيويورك، جامعة كولومبيا، حيث تربع بوا على عرشه. أنهى رادكليف براون لتوّه عام 1930، تدريب الدفعة الثانية لطلبته، ونال الألماني كروبير والنمساوي لوي، من المجموعة الأولى، شهادتيهما للدكتوراه عام 1901 – 1911، وغادرا ليؤسسا قسم الأنثروبولوجيا في جامعة بيركلي، كاليفورنيا. ووجد الآخر، الأوكراني ألكسندر كولدينفيزر، فرصة للاستخدام في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك. أسس الرابع المولود في ألمانيا إدوارد سابير قسم اللغات الإثنية وأصبح أستاذًا في شيكاغو، وانتقل الخامس، الـ بول رادن، من جامعة إلى جامعة وكتب إثنوغرافيات مبتكرة (لقيت الاحترام من ليفي شتراوس وآخرين) حيث أعطي المخبرون أنفسهم المجال ليعبروا عن وجهات نظرهم، وبالتالي استبق حركة 'ما بعد الحداثة' في الأنثروبولوجيا بخمسين عامًا.

كانت الدفعة الثانية لطلبته أميركان بالولادة والتنشئة، على العكس من طاقمه المتنافر هذا من المهاجرين الأوربيين. ولعل أكثرهم تأثيرًا روث بيندكت وميلفيل هيرسكوفتز ومركريت ميد.

وعلى الرغم من تركيز القوة هذا في نيويورك، كان ميدان العلم أكبر وأكثر تنوعًا في الولايات المتحدة عمّا هو عليه الحال في بريطانيا. كانت هيمنة كولومبيا أبعد من أنْ تكون كاملة؛ حيث ظهر خلال الثلاثينيات والأربعينيات العديد من علماء الأنثروبولوجيا المؤثرين دون أنْ يكون لهم صلة ببوا. كان ريدفيلد (1897 - 1958) أحدهم، وتخصص في دراسات الفلاحين، ممن واصلها هو وطلبته في أميركا اللاتينية والهند وأوربا الشرقية. وكان هناك آخر هو ليزلي أ وايت (1900 - 1975) ممن ضمّ معلموه سابير وكولدينفيزر. أسس وايت نفسه في جامعة مشيكان عام 1930، حيث طور نظرية مادية تطورية مجددة في معارضة مباشرة إلى بوا. في حوالي نفس الوقت عمل عالِم الاجتماع تالكوت بارسونز (1902 - 1979) في جامعة هارفارد، حيث انكب مشتغلاً لأكثر من أربعة قرون على أطروحة نظرية مركبة عظيمة بانيًا على فيبر ودوركهايم، وأدخل بالنهاية بعض علماء الأنثروبولوجيا البارزين كذلك. جاء لنتون (1893 - 1953)، ممن تعلم في هارفارد في العشرينيات ومثل تنقيات أخرى لأرث بوا من بيندكت، إلى كولومبيا كأستاذ عام 1937. وبدأ جورج ب ميردوك (1897 - 1985) في نفس العام مؤلفه في جامعة ييل الموسوم: *ملفات منطقة العلاقات الإنسانية*، وهو قاعدة بيانات هائلة للسمات الثقافية في أنحاء العالم، مما استخدم وانتقد من قبل الباحثين لنصف قرنٍ من الزمان.

فيما تدهورت الظروف السياسية في أوربا ولاحت نذر الحرب العالمية الثانية؛ ظهر علماء أوربيون راسخون في الولايات المتحدة الأمريكية، ولم يكونوا فقط من اليهود الذين قدموا من المناطق الناطقة باللغة الألمانية، رغم أنّهم كانوا الأكثر عددًا. كان أحدهم مالينوفسكي الذي أمضى عددًا قليلاً من السنوات في جامعة ييل قبل وفاته. وكان الآخر عالم الأنثروبولوجيا البريطاني كريكوري بيتسون (1904 - 1980)، ممن لحم الصلات الأولية بين الوظيفية البنائية (التي انتقدها في أول أعماله عام 1937)، والأنثروبولوجيا الأكثر توجهًا نحو علم النفس الممثلة ببندكت وميد (الأخيرة، بالصدفة، أصبحت زوجة بيتسون الأولى، وكان هو زوجها الثالث). وكان هناك مثل آخر هو الهنغاري كارل بولاني (1886 - 1964)، الذي عمل أستاذًا للتاريخ الاقتصادي في مانشستر قبل الانتقال إلى نيويورك عام 1940. وبعد قليل من السنوات، عمل بولاني كمؤرخ في كولومبيا، حيث ألهم جوليان ستيوارد، طالب كروبير

ولوي من جامعة بيركلي، ممن طور فيما بعد فرعًا للتطورية المحددة المادية، ذات التوجهات التاريخية في قسم بوا القديم.

سننظر بالنهاية في بعض هذه التطورات بتفاصيل أكثر. ومع ذلك، فإنّ من الضروري أنْ ننظر أولاً إلى الأنثروبولوجيا الفرنسية للقرن العشرين عشية وصولها إلى المرحلة الروتينية.

بعثة داكار - جيبوتي

غالبًا ما يُهمل الجيل الوسيط لعلماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين - الأصغر من فان جينيب موس، والأكبر من ليفي شتراوس وديومون - في الكتابات الناطقة باللغة الإنكليزية لتاريخ الأنثروبولوجيا. في الحقيقة، يحصل الواحد بسهولة على الانطباع أنّ الأنثروبولوجيا الفرنسية مرت من خلال فترة شدّ بين كتاب *الهدية* عام 1923 - 1924 إلى كتاب ليفي شتراوس العظيم عن القرابة عام 1949. ازدهرت الأنثروبولوجيا الفرنسية، وبالعديد من الطرق مازحة ومجازفة فكريًّا من نظيرتها الأنكلوساكسونية. كان مارسيل جرايول (1898 - 1956) عَلَمًا رئيسًا، وطالبًا لموس وأستاذ الأنثروبولوجيا في السوربون منذ عام 1943. وبعد فترة قصيرة موجزة من العمل الحقلي في أثيوبيا عام 1928، والتي نجمت عن كتابين اثنين؛ أعطي جرايول الفرصة ليقود مشروعًا بحثيًّا جمعيًّا كبيرًا يغطي مناطق كبيرة تابعة للإمبراطورية الفرنسية في أفريقيا؛ حيث قررت الجمعية الوطنية العمومية عام 1931 أنْ تمول بعثة من داكار إلى جيبوتي، بهدف تحفيز البحث الإثنوغرافي في المنطقة ولجلب الأشياء للمتحف الإثنوغرافي في باريس. اشترك في البعثة، التي دامت 22 شهرًا في الأعوام 1931 - 1933، بضعة علماء أنثروبولوجيا فرنسيين ممن قاموا بوضع إسهامات مهمة فيما بعد.

زار جرايول وفريقه شعب الدوكون في مالي، في بداية بعثة من داكار إلى جيبوتي، وكان هذا حاسمًا بالنسبة لعمله فيما بعد. تكوّن عمله فيما بعد بدرجة كبيرة من الدراسات التفصيلية لهذا الشعب، معيرًا اهتمامًا معينًا إلى كيانهم الكوني المعقد على نحوٍ استثنائي (جرايول 1934، 1948). ودرس عدد من علماء الأنثروبولوجيا الآخرين الدوكون، ونتيجة ذلك، كان هؤلاء من أكثر الشعوب دراسةً

على نحو مكثف في أفريقيا. اختلف منهج البحث الحقلي الفرنسي، بالصدفة، عن مُثُل الملاحظة المشاركة التي رُوِّجَ لها في جامعة لندن، والذي سرعان ما قبل الممارسة في كل من بريطانيا وأمريكا، حيث استخدم الفرنسيون بصورة روتينية المساعدين والمترجمين من السكان الأصليين، واستعانوا بمخبريهم بطريقة تشبه طريقة رجال الأعمال مما فعله البريطانيون والأميركان، ممن كان مثالهم أنْ يشاركوا بقدر المستطاع في الحياة اليومية.

بدأ علماء الأنثروبولوجيا باستخدام الأفلام والتصوير في تحليلاتهم في مرحلة مبكرة جدًّا. كان هادون وبوا رائدين بتطوير الفلم الإثنوغرافي، وقامت ميد وبيتسون بدراسة فوتوغرافية معقدة في بالي (بيتسون وميد 1942) في الثلاثينيات. استمر جرايول في هذا التقليد ووسعه عندما تعاون مع صانع الفلم جين روشيه خلال عمله مع الدوكون، وأصبح روشيه أحد المؤسسين لمدرسة (ʻسينما الحقيقةʼ) في الفلم الإثنوغرافي، وهو نوع من السينما يقوم بتوحيد عالِم الأنثروبولوجيا وطاقم الفلم في فلم؛ من أجل إعطاء صورة أكثر موضوعية للظروف في المشهد.

بدأ مايكل ليرز (1901 – 1990) وروجر كالويس (1913 – 1978) عملهما الأنثروبولوجي في الثلاثينيات، وكان لكليهما تأثير مشهود على الحياة الفكرية الفرنسية – رغم أنّهما ربّما فعلا ذلك في مجال الإنسانيات أكثر مما فعلا في مجال العلوم الاجتماعية – ولكن كان عملهما خارج فرنسا غير معروف تقريبًا. كان ليرز وكالويس يألفان علم اجتماع دوركهايم وموس، ولكن كانت لهما كذلك صلات قريبة بالفيلسوف جورجس باتيل، واعتبرا جزءًا من الحركة السيريالية في الفن. كان كالويس مشهورًا بدراساته في الطقوس والخرافة والعلاقات بين المقدس والمدنس. تعامل مع الموضوعة الدوركهايمية من خلال تحليل الطوطمية في المجتمعات مقسمًا إياها إلى (أنصاف زواجية). وبعد بعثة من داكار إلى جيبوتي، نشر ليرز – ممن كان روائيًّا وشاعرًا وناقدًا فنيًّا، وكذلك الحال أنثروبولوجيًّا – كتاب: *أفريقيا غير المنظورة*ʼ (1934). كان هذا الكتاب من قصص الرحلات الفلسفية والإثنوغرافية الذي يقدم وصفًا ذاتيًّا لسلسلة من المواجهات مع حقائق غريبة ومدهشة. عكس المؤلف كذلك المشكلة التي يواجهها الإثنوغرافيين، عندما أقحم عملهم للترجمة الثقافية في علاقات السلطة في المجتمعات التي يدرسونها. استبق كتاب *أفريقيا غير المنظورة*، مثل

إثنوغرافيات رادين 'ما بعد الحداثة' أو 'التحول التأملي' في مجال الأنثروبولوجيا بنصف قرن من الزمان، ووضع نفسه على طرف نقيض لمجال العلم، مع العلم الطبيعي للمجتمع لرادكليف براون على الطرف الآخر.

ويكمن في مكان ما بين هذين النقيضين، عمل المبشر البروتستانتي موريس لينهاردت (1878 – 1954). قام لينهاردت، وهو عالِم أنثروبولوجيا بالتدريب الذاتي، بواحدة من أكثر الدراسات الحقلية التفصيلية بتاريخ العلم، فيما بين الكاناك لكالدونيا الجديدة، وهي مستعمرة فرنسية في ماليزيا. بقي لينهاردت هناك من 1902 الى 1926، وقام بعمل ناجح كمبشر، إلى جانب قيامه بالبحث الحقلي المنظم والدفاع المتحمس عن ثقافة الكاناك في سياق الإمبريالية. وحينما رجع إلى فرنسا، ساعده ليفي بروبل وموس لإيجاد عمل أكاديمي، وأعقب موس عام 1941 كأستاذ في المعهد الفرنسي إيكول براتيك ديس هوتس إيتودس. طُبع عمل لينهاردت الضخم في ستة مجلدات بين الأعوام 1932 و1947 (لينهاردت 1937) وكانت أطروحة مبكرة، لم تكن مميزة فقط بسبب غناها الإثنوغرافي، وإنّما كذلك منظمة جدًّا في معاملتها للترجمة الثقافية في سياق الإمبريالية، وهي الموضوعات التي وصلت التيار الرئيسي للأنثروبولوجيا الأنكلو ساكسونية فقط في الستينيات.

تطورت الأنثروبولوجيا الفرنسية خلال الثلاثينيات والأربعينيات، بعزلة تكاد تكون تامة عن التقاليد البريطانية والأمريكية. لكن كانت هناك روابط أخرى، حتى ذلك الحين، فقد قضى بول ريفيت (1876 – 1958)، وهو من أميركا الجنوبية، ممن كان رائدًا للدراسات الأمزونية في الأنثروبولوجيا الفرنسية، فترة الحرب العالمية الثانية بتأسيس معاهد بحوث في المكسيك وكولومبيا، حيث تعاون مع أنثروبولوجيي أميركا الشمالية. وهاجر ألفريد ميتروكس (1902 – 1963)، ممن درس مع موس، إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العشرينيات، حيث صنع اسمًا له ليكون من أول المتخصصين في هنود أميركا الجنوبية، وكان من المساهمين البارزين بالدليل اليدوي لهنود أميركا الجنوبية عظيم الذكر (1946 – 1950)، الذي قام بتحريره جوليان ستيوارد.

كان هناك خلال الحرب عالِم أنثروبولوجيا فرنسي شاب آخر في أميركا الجنوبية، ممن عمل أستاذًا في جامعة ساو باولو، وقضى معظم فترة الحرب فيما بعد ليأتلف

الأعمال الإثنوغرافية الرئيسة لمدرسة بوا حول هنود أميركا الشمالية. وكان أن ظهر في أول سنوات ما بعد الحرب، كلودي ليفي شتراوس كواحد من أكثر الأعلام أهمية بتاريخ الأنثروبولوجيا (الفصل السادس).

الثقافة والشخصية

بينما كانت لبوا اهتمامات واسعة المدى، مال طلبته إلى التخصص. أخذ كلّ منهم بجزء من المشروع الكامل لسيده، وبذلك استطاعوا بشرعية متساوية أنْ يدّعوا الانتساب إليه. مع ذلك غالبًا ما يقال إنّ الخط المباشر للتعاقب يمضي من بوا إلى مدرسة *الثقافة والشخصية* لروث بيندكت (1887 - 1948) ومركريت ميد (1901 - 1978). ومهما كانت فضائل مثل وجهة النظر هذه، فقد اقترنت بيندكت ببوا مؤسساتيًا، من حيث إنّها عملت في كولومبيا كل حياتها، وأخذت كرسي بوا هناك بعد موته، وكان مقر ميد كذلك في نيويورك. ومثل بوا، كانت كلتا الامرأتين عَلَمين منظورين بدرجة عالية جدًّا، وكانت الكتب التي كتبتاها مقروءة من قبل جمهور أوسع من القراء مما استطاع أنْ يفعله أي عالِم أنثروبولوجيا سابق. كانت ميد كذلك محاضِرة مشوّقة للجمهور على صعيد شعبي، مما زاد في شهرتها أكثر، وكان السبب لهذا الأعجاب الواسع يكمن في جانب في أنّهما كانتا كاتبتين جيدتين ممن كتبتا بطريقة سهلة، وفي جانب أنّه كانت لديهما القدرة لتحدي الهوية الثقافية والشخصية للقارئ، من خلال طرح نقائض مفاجئة وعقد مقارنات أخاذة.

ومثل العديد من طلبة بوا، أعارت بيندكت وميد القليل من الانتباه إلى الجوانب السياسية والاقتصادية للمجتمعات التي قامتا بدراستها، مركزتين بدلاً من ذلك على العلاقة بين العوامل السيكولوجية (الشخصية، العواطف، 'الخاصية')، والظروف الثقافية، مثل: التنشئة الاجتماعية، وأدوار الجندر، والقيم. كانت مثل هذه القضايا غائبة تقريبًا بصورة كلية عن الأنثروبولوجيا البريطانية المعاصرة، وكانت القضية الأساسية التي تمّ تناولها من قبل ميد وبيندكت هي: إلى أي حد يمكن اعتبار الخصائص الذهنية الإنسانية موروثة، وإلى أي حد كانت مكتسبة؟ جادل بوا على أنّ مقدار التنوع الثقافي الصرْف بين بني البشر هو بحدّ ذاته مؤشر قوي على أنّ الثقافة ليست موروثة، وكانت بيندكت وميد كذلك 'ثقافيتين' بثبات في توجهيهما.

عندما جادلت بينديكت على أنّ العواطف والثقافة مترابطتان، فقد أخذت خطوة جذرية على نحوٍ عادل؛ إذ اعتبرت الثقافة ظاهرة مشتركة وجمعية، فيما افترض أنّ العواطف فردية. كان من الشائع الاعتقاد، ليس أقلّه في الأنثروبولوجيا البريطانية، أنّه لا دخل للعواطف بالمجتمع على الإطلاق (إضافةً إلى ذلك، فإنّها غامضة، أنثوية وغير علمية). وفيما عدا ذلك، جادلت ميد وبيندكت على أنّ أنماط العواطف يمكن أنْ يُشترك بها كذلك، أنّها كانت كذلك أيضًا جزءٌ من الثقافة. وعلى الرغم من أنّ كثيرًا من هذه الأعمال خضعت لانتقادات حادة، فإنّ مما لا شك فيه أنّهما أخذتا أول الخطوات المؤثرة نحو تأسيس الأنثروبولوجيا النفسية، والتي أتبعت فيما بعد من قبل العديد من الأنثروبولوجيين (وبخاصة الأميركان). وكذلك الحال في اهتمامهما برعاية الطفل والتنشئة الاجتماعية، والتي لم تكن موضوعًا يهتم به علماء الأنثروبولوجيا البريطانية.

جاءت بيندكت من خلفية طبقة وسطى صلدة، ولم يكن حتى بلوغها الثلاثين أنّها أخذت الأنثروبولوجيا، بوصاية بوا وجولدينفيزر. قامت ببعض العمل الحقلي فيما بين هنود أميركا الشمالية (مثل معظم علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان)، إلا إنّها استمدت تأثيرها بصورة رئيسية من كتابين نشرتهما ممن لم يكونا كتابين إثنوغرافيين، وإنّما مقارنات واسعة المدى: *أنماط الثقافة* (1934)، وهو أحد أكثر الكتب المقروءة على نطاق واسع في مجال الأنثروبولوجيا، *وزهرة الأقحوان والسيف* (1946). أبعدت بيندكت نفسها بعملها المقارن عن بوا، الذي لم يكن ليثق بالمقارنات الواسعة، ولا يعني هذا أنّها أصبحت مقبولة أكثر بالنسبة لرادكليف براون، ممن كان طرازه الصارم والمنهجي مختلفًا جدًّا عن نوع المقارنات الانطباعية التي اقترحتها بيندكت.

في كتاب *أنماط الثقافة*، طورت بيندكت فكرة أنّ الثقافة يمكن أنْ تحلل كنمط سيكولوجي على الصعيد المجتمعي الكبير. وبدلاً من فهرسة جوهر الثقافات، قصدت التعرف على هيئة 'شخصيتها' الجمعية، من خلال الـ 'طراز العاطفي'، أو الـ 'جمالي' والذي تحلل من خلاله الفعل والعاطفة والفكر. وقد أشارت بيندكت إلى 'الشخصية الثقافية' كـ *أخلاقيات*.

واحدة من المقابلات المتضادة الميدانية الرئيسية في كتاب *أنماط الثقافة* بين قبيلتين من قبائل السكان الأصليين لأميركا الشمالية: الزوني والكواكوتل. كان لدى

الزوني حس قوي بتضامن الجماعة؛ إذ لم تكن القيادة السياسية سلطوية، والطقوس غير درامية وممارسات رعاية الطفل خفيفة. وعلى الضّد، كان الكواكوتل من ذوي الإفراط والمبالغة، ومؤسسة القِدْر المشهورة لديهم، على سبيل المثال، مما كرس بوا وموس لها معظم الاهتمام، كانت منافسة عدوانية، مذهلة، تبجحية لإعطاء الهدايا. أشارت بيندكت إلى أخلاقيات هذه الممارسة الفردية الطموحة النفعية كديونيسوسي (إله الخمر والعربدة لدى الإغريق)، فيما كان الزوني المسالمين أبولونيين (نسبةً إلى الإله أبولو إله الجمال الذكوري لدى الإغريق، وقد اشتُق كلا المفهومين من نيتشه، وبالنهاية من علم الأساطير الإغريقي). حاولت بيندكت أنْ تشرح كيف أنّ الأخلاقيات تصل إلى الممارسات والمؤسسات الاجتماعية، وتأتي قريبة في هذه الممرات من وجهات النظر الكلية للوظيفيين البنائيين.

خلال الحرب العالمية الثانية، تمّ تفويض بيندكت لتكتب تقريرًا عن الشخصية الوطنية اليابانية. وبدون القدرة على القيام بدراسة حقلية في اليابان (وبدون القدرة على قراءة اللغة اليابانية)، ارتكزت في استنتاجاتها على الأدبيات القائمة، وكتبت كتابًا رائجًا محققًا أحسن المبيعات في حينه: *زهرة الأقحوان والسيف*، والذي يعامل باحترام حتى اليوم من قبل سكان شرق آسيا. حاول الكتاب أنْ يصف أخلاقيات الثقافة اليابانية، وافترض توترًا سيكولوجيًّا جوهريًّا في هذه الثقافة، بين العنف الوحشي والجمالية الرقيقة.

تابعت ميد خلال الحرب اهتمامات مماثلة في المشروع المقارن على المدى الواسع متقصيةً 'الشخصية الوطنية' لبلدان متنوعة. تمسكت ميد بفكرة أنّ الأمم طورت 'أنواعًا للشخصية'، وهي أخلاقيات وطنية، تقترن بمواقف معينة، وتعد قيمًا وطرزًا للسلوك. كان هذا المفهوم مدعاةً للجدل في زمن ميد، وحتى إنّه أكثر من هذا اليوم. لم تختف فكرة الشخصية الوطنية على الإطلاق عن الأنثروبولوجيا، وظهرت على السطح في البحث الجديد عن القومية التي استُهِلت في الثمانينيات (انظر الفصل الثامن).

كان والدا ميد عالمين اجتماعيين، فنشأت وترعرعت في عائلة تحررية ومتسامحة من المثقفين، ممن كانت تتنقل من مكان إلى آخر على الدوام. بينما كانت بيندكت خجولة وأحيانًا ذات شخصية انطوائية، كانت ميد الامرأة الشابة ذات الأربع

والعشرين عامًا والمعتدة بذاكا عندما باشرت عملها الحقلي في الساموا. فيما بعد، قامت بعمل حقلي في غينيا الجديدة وبالي. كانت الدراسة المصورة من بالي، التي قامت بها ميد مع بيتسون معًا (بيتسون وميد 1942)، محاولة لوصف وتحليل لغة الجسد. افترض المؤلفان أنّ 'العواطف الجمعية' للأخلاقيات يمكن أنْ يعبر عنها بهذه اللغة، وأنّ دراستهما يمكن أنْ تضيف مادة ميدانية إلى ادعاءات بيندكت (بدلاً من تأملات). اقترحت فكرة مماثلة أواخر السبعينيات (ودُعمت بجدل نظري منظم جدًّا) من قبل عالِم الأنثروبولوجيا الفرنسي بيير بورديو، ممن أشار إليها كـ *عادات*.

كانت ميد مروّجة شعبية مؤثرة ومحاضرة خلال فترة عملها كلها. كانت رسالتها إلى الوسط الغربي بسيطة: إذا كانت الثقافة تصوغ الشخصية، من ثم فإنّ من المحتمل تغيير الشخصية من خلال تغيير الثقافة. قارنت في كتابها الرائج الأول: *المراهقة في ساموا* (1928)، الطراز 'الحر' للتنشئة الاجتماعية في ساموا مع الطراز الصارم السلطوي للتنشئة الاجتماعية لدى الطبقة الوسطى الأمريكية، مجادلةً أنّ فتيات الساموا كنّ أكثر حرية، وأسعد من نظيراتهن الأمريكيات. إلى جانب *النشأة في غينيا الجديدة* (1930) *والجنس والمزاج في ثلاثة مجتمعات بدائية* (1935)، كان كتابها الساموايـ، *وكتاب الغصن الذهبي*، *وأنماط الثقافة* وكتاب ليفي شتراوس *حزانى المناطق المدارية* (1955)، من بين أكثر الكتب تأثيرًا وأوسعها قراءة في تاريخ ما أنتج من قبل علماء الأنثروبولوجيا.

كأنثروبولوجية وكشخص، لم تكن ميد على الإطلاق غير جدلية. ومثل ماركس، كانت ميد باحثة وناشطة في الوقت نفسه، وكان هذان السلكان لحياتها متداخلين كالشبكة بطريقة لا يمكن الخلاص منهما، والذي كان سببًا واحدًا (إن لم يكن السبب الوحيد) الذي جعل عملها موضوعًا للنقد. ومهما بدت المقارنة مع ماركس بعيدة جدًّا، فإنّها ليست غير مبررة بالكامل؛ إذ كانت ميد الضوء القائد للحركة النسوية الأمريكية، وألهمت أفكارها الرأي التحرري الأمريكي لبضعة أجيال. كان تأثيرها في مجال الأنثروبولوجيا الأكاديمية أقل تأثيرًا. ولعلّ ما سيذّكر بميد وبيندكت، على المدى البعيد، هو المساعي التي وضعتاها لإقامة أنثروبولوجيا سيكولوجية كميدان فرعي من ميادين المعرفة الإنسانية. ومثل ريفرز قبلها، كانت بيندكت متقدمة على زمانها لتنجح في طرح الخلفية النظرية لهذه المغامرة. لكن على

العكس من ريفرز، نجحت بيندكت وميد بتأسيس مدرسة البحث الأنثروبولوجي التي تحولت بالنهاية إلى بضع مدارس للأنثروبولوجيا الرمزية والسيكولوجية.

اعتبر العديد من زملاء ميد أنّ كتبها غير علمية؛ فلقد انتقدت لقيامها بوضع إشارات غير مرخص بها حول الحالات الذهنية والتعميم على أساس قاعدة بيانات غير كافية. كان معاصروها البريطانيون بصراحة مصدومين. وصف إيفانز بريجارد وهو صدى حانات أوكسفورد للكلام كتاب ميد الموسوم: *المراهقة في الساموا* على أنّه استطرادي، أو ربّما عليّ أنْ أقول حكواتي وأنثوي، كتاب يميل نحو الروعة، ما أسميه ناتج الريح في أشجار النخيل في الكتابات الأنثروبولوجية، والتي هيأ مالينوفسكي لها الجو (إيفانز بريجارد 1951ب: 96). وكما تضمن المقتبس، انتقدت ميد في جانب بسبب أنّها كانت امرأة (ناجحة بدرجة متطرفة). وكان الاعتراض الأكثر جدية، والذي سنتعامل معه أكثر في الفصل السابع، أنّ عملها الحقلي كان سطحيًّا وأنّ استنتاجاتها الجوهرية مضللة (فريمان 1983؛ أم. أس. بيتسون 1985).

لم يُروّج للأنثروبولوجيا النفسية فقط من قبل بيندكت وميد؛ إذ كان رالف لنتون، أحد أعضاء الجماعة المختارة للأنثروبولوجيا الأمريكية ممن لم يكن من طلبة بوا، يُذكر بأحسن ما يكون لعمله في مجال علم الاجتماع على المستوى الجزئي الصغير. فيما عدا ذلك طور لنتون كذلك شكلاً للأنثروبولوجيا النفسية، بالاشتراك مع المحلل النفسي إبراهيم كاردنير. رفض لنتون وكاردنير فكرة بيندكت في أنّ الثقافات 'شخصيات بأمر قضائي كبير' في كتابهما الموسوم: *الفرد ومجتمعه* (1949)، واقترحا أنّ التنشئة التفصيلية وممارسات رعاية الطفل تولد مشكلات شخصية يعبر عنها في تنظيم المجتمع، والتي تضخم بدورها المشكلات الأصلية. ومنتقدًا بعمق طريقة تدريس رادكليف براون في شيكاغو، والتي اعتبرها تقليلية، دافع لنتون عن تعريف واسع للثقافة، يبرز فيه علم النفس بصورة بيّنة.

التاريخ الثقافي

كان لبضعة من أقرب معاوني بوا وطلبتهم اهتمامات أخرى عن تلك التي لبيندكت وميد. كان المثل البارز على ذلك كروبير، ابن طبقة عليا وسطى لعائلة يهودية ألمانية في نيويورك، وأول طالب لبوا. وبعد تأسيس أول أقسام الأنثروبولوجيا

العظيمة عام 1901 وبناء أحد أكثر المتاحف الإثنوغرافية ريادة، استمر كروبير بالعمل في جامعة كاليفورنيا في بيركلي حتى عام 1946. ومثل بوا، كان كروبير عفريت كل المهن، إلا إنّ اهتمامه الرئيسي كان في التاريخ الثقافي، وكتب بضع دراسات تاريخية ضخمة للمدنيات الأوربية وغير الأوربية. كان لوي زميل كروبير لزمنٍ طويل في بيركلي، واشترك معه بهذا الاهتمام، إلا إنّه أضاف لمحة من التطورية المادية له، والتي سرعان ما ألهمت طالبهما البارز جوليان ستيوارد إلى المزيد من الاستنتاجات الجدلية.

جمع كروبير – في خضم مسيرته المهنية الطويلة – كميات كبيرة من البيانات حول السكان الأصليين لأميركا الشمالية. كما شدد في العمل الموسوم: *الدليل اليدوي لهنود كاليفورنيا* (1925) وهو مجلد إثنوغرافي في 1000 صفحة، وفي عمله اللاحق الموسوم: *الثقافة والمناطق الطبيعية للسكان الأصليين لأميركا الشمالية* (1939)، على أهمية التاريخ لفهم الثقافات الأصلية. كانت مثل هذه الاهتمامات غائبة بصورة طبيعية عن الأنثروبولوجيا البريطانية حينها. وقد أعلن كروبير في مرحلة مبكرة عدم قناعته بالطريقة المقارنة لسمة بسمة التي قادها التطوريون، والتي كانت لا تزال شائعة، وبخاصة في الأنثروبولوجيا الألمانية (بل وحتى استخدمها بوا في حينه). كانت مقارنة السمة بسمة مقاربة سطحية. كانت الثقافات كلاً عضويًّا (تقريبًا بالمعنى الدوركهايمي)، والتي لم يكن ممكنًا جمعها في أجزائها المكوّنة بدون فقدان معناها. أشار كروبير إلى الكلّ الثقافي كـ *فوق عضوي*، نسق موحد كان أكثر من بيولوجي، مع ذلك بدا ليملك ديناميات الفطرية، ليعيش حياته هو تقريبًا. في الحقيقة، اعتبر كروبير بالغالب جمعيًّا منهجيًّا متطرفًا. وعليه، أشار في مقالته 'فوق العضوي' (1917، أعيد طبعها في كروبير 1952)، إلى أنّ الابتكارات غالبًا ما يتم القيام بها بصورة مستقلة من قبل أشخاص مختلفين في مواقع مختلفة. وهذا، كما جادل، دليلٌ على أنّ للثقافات دينامياتها هي، المستقلة استقلالاً ذاتيًّا، والمستقلة عن الأفراد.

ورغم أنّ بوا جادل على امتداد خطوط مماثلة بالماضي عام 1896، اعتقد هو وبضعة زملاء مقربين أنّ كروبير مضى بعيدًا أكثر مما يجب. لم تكن الثقافة موضوعًا مستقلاً للكائنات الإنسانية. يجب أنْ لا *تعدل*. وكان يجب على كروبير أنْ يأخذ هذا الانتقاد بجدية، ما دام اقترح تسويةً وهو يتجه نحو نهاية مسيرته المهنية الطويلة.

عمل كروبير في الخمسينيات على بضعة مشاريع تعاونية (مع بارسونز وآخرين)، وكانت آخر إسهاماته إلى الأنثروبولوجيا الأمريكية برنامج البحث ما بين فروع المعرفة العلمية، حيث درّس الأنثروبولوجيون 'الثقافة'، فيما درّس علماء علم الاجتماع 'المجتمع'. ضمّ هذا المشروع من بين المشاركين فيه رجلين شابين هما: ديفيد سشنايدر وكليفورد جيرتز، ممن سيقدمان على نحوٍ أكثر كفاية في الفصل السادس.

اللغويون الإثنيون

كان الفرع الآخر الذي حمله صندوق بوا هو الأطروحة المركبة للغويين والأنثروبولوجيا التي أسست من قبل إدوارد سابير. كان سابير مهاجرًا يهوديًّا ألمانيًّا آخر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، رغم أنّه وصلها طفلاً. درس بضع لغات لسكان أميركا الشمالية الأصليين، وأمضى خمسة عشر عامًا في المتحف الوطني الكندي في أوتاوا، وكان مسئولاً عن اللقى الإثنوغرافية لجامعة شيكاغو، ومن ثمّ انتقل إلى جامعة ييل، حيث أقام وأدار قسمًا أنثروبولوجيًّا جديدًا حتى رحيله المبكر إلى العالم الآخر. اعتبر سابير أبًا للغويين الإثنوغرافيين، وكان عمله الرئيس الموسوم: *اللغة* (1921) لا يزال العمل القياسي للغويين الأنثروبولوجيين.

طور سابير مع طالبه وفيما بعد زميله، بنيامين لي وورف (1897 – 1941)، ما يسمى بفرضية سابير – وورف حول العلاقة بين اللغة والثقافة. وفقًا لسابير وورف، اختلفت اللغات بصورة جوهرية في بنائها للجمل والقواعد والمفردات، ومنحت هذه الاختلافات اختلافات جوهرية بطرق مستخدمي اللغة للإدراك والعيش في العالم. وعليه، سيبصر الناطق بالهوبية عالما آخر غير العالم الأوربي للناطقين باللغة الإنكليزية. اللغة الهوبية فقيرة بالأسماء وغنية بالأفعال، وتروج لوجهة نظر للعالم غنية بالحركة والصيرورة، لكنها فقيرة بالأشياء. وعلى العكس، فإنّ اللغات الأوربية، لديها أسماء أكثر وأفعال أقل، والتي يمكن أنْ تنحاز بهم لصالح وجهة نظر تركز على الموضوعات. تلقت فرضية سابير – وورف الكثير من الانتقادات عبر السنوات، بعضها من بقايا الانتقادات لكتاب ليفي برويل 'الذهنية البدائية'. ولا تزال المشكلة الرئيسية، كما يشير بيتسون، أنّ الفرضية لا تستطيع – على مستوى ما أو آخر – أنْ

تكون حقيقية. تؤثر اللغة بجلاء بالتفكير، والسؤال هو فقط: إلى أي حد، وبأي طريقة يمكن لذلك التأثير أنْ يُعبر عنه؟

بقيت لعديد من السنوات دراسة اللغة والثقافة تخصصًا أمريكيًّا خالصًا، ولكنْ منذ الحرب، وعلى وجه التعيين منذ الثمانينيات، توسع الحقل بصورة مثيرة. أصبحت فرضية سابير – وورف قضية في الأنثروبولوجيا البريطانية بداية الستينيات، خلال ما يسمى بجدل العقلانية، عندما ناقش الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا مشكلات الترجمة فيما بين الجماعات الثقافية (الفصل السادس).

اختلفت وجهة نظر سابير عن تلك التي لكروبير وكذلك الحال عن وجهة نظر بيندكت وميد. نظر كروبير إلى الثقافة على أنّها فوق عضوية، تقريبًا بحياة كاملة لها. نظرت ميد وبيندكت إليها على أنّها نمط مشترك للقيم والممارسات، أعيد إنتاجها من خلال التنشئة الاجتماعية. لم ينكر سابير أنّ الثقافة تترك بصماتها على قيم ووجهات النظر إلى العالم، ولكنّه اعتبر الثقافة أقل تراصًّا وتوحدًا مما فعل معاصروه. كما لاحظ أنّ معظم الأفكار تبارت، وأنّه قد تعتبر الثقافة إذن كما لو كانت القاعدة لعدم الاتفاق، بدلاً من الإجماع. ما نسميه ثقافة هو قواعد تحتية، تؤخذ كمسلمات مما يجعل عدم الاتفاق ممكنًا. لعبت أفكار مماثلة بعد سنوات دورًا بارزًا في الجدالات العظيمة عن نظرية الثقافة التي بدأت في السبعينيات ووصلت ذروتها (المؤقتة) بداية التسعينيات، وأنْ يُقتبس سابير على نحوٍ نادر في هذه المناقشات يمكن أنْ يفهم كما لو أنّه حالة جدية لفقدان الذاكرة الجمعية.

مدرسة شيكاغو

حتى عندما كان بوا لا يزال حيًّا، فقد تمّ تأسيس عدد من مشاريع البحوث، والتي استمرت في استخدام أفكاره بهذه الطريقة أو تلك. ينحرف بعض هذه المشاريع بصورة جذرية مع الوقت عن اعتقاد بوا نفسه. كان ذلك صحيحًا على وجّه التعيين بالنسبة للحركة التطورية المجددة للخمسينيات والستينيات، ولكن حتى عندما اختلف الطلبة مع الأستاذ، كان تأثيره لا يزال حاضرًا – على الأقل بصورة غير مباشرة – في كل ما فعلوه تقريبًا. جعل اهتمام بوا بالتاريخ الثقافي، والانتشار، واللغة، والرموز، وعلم النفس، الأنثروبولوجيا الأمريكية أكثر تنوعًا بالمقارنة مع التقاليد الأنثروبولوجية الأوربية.

ولكنْ كما لاحظنا أعلاه، كان هناك فعلاً القليل من علماء الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة الأمريكية ممن لم يضم فخذهم الفكري بوا، وكانت الجماعة في شيكاغو، التي أسسها بارك وتوماس في تسعينيات القرن التاسع عشر، المثل الرئيس على هذا. كان التحدي الملح بالنسبة لعلماء الاجتماع المبكرين في شيكاغو فهم العلاقات العرقية (أو 'العلاقات العنصرية' كما كانت تُدعى آنذاك) في غليان المرجل في ميتروبوليتين شيكاغو، والتي استقبلت تدفقًا عظيمًا من المهاجرين السود من الجنوب، واليهود، والآيرلنديين، والإسكندنافيين، والإيطاليين، والبولنديين. هل سيفكك *قِدْر الصهر* الأمريكي الحدود بين هذه الجماعات؟ أو هل يستمرون في الوجود كمجتمعات محلية منفصلة، حتى بعد أنْ أُدمجوا بسوق عمل مشترك؟ بالتأمل باطنيًا، يبدو أنّ هذا البحث يتقدم على زمانه بعقود. كانت تلك الأنثروبولوجيا الحضرية حينها عندما كانت لا تزال الأنثروبولوجيا رديفة بدراسة المجتمعات المحلية، الصغيرة، و'البعيدة' تمامًا، وكانت دراسات العرقية حينها عندما لم يكن مصطلح 'العرقية' قد تمت صياغته بعد.

وبعيدًا عن دراسات الجماعات المحلية في الميتروبوليتن، تعرف مدرسة شيكاغو ببحوثها عن مجتمعات الفلاحين المعدمين في أميركا اللاتينية وأوربا الشرقية، وبطريقة ما فيما بعد في الهند. ولدراسات الفلاحين المعدمين جذور في دراسات سابقة للمجتمعات المحلية الريفية، من قبل علماء اجتماعيين ومؤرخين واقتصاديين من أوربا الشرقية. كان أحد أشهر هؤلاء ألكسندر جايانوف (1888 – 1938)، ممن طور نظرية لاقتصاد الفلاح المعدم حوالي زمن الحرب العالمية الأولى. كان جايانوف الذي توفي في واحدة من حملات التطهير الستالينية، غير معروف البتة في الغرب حتى الخمسينيات. يسأل في جانب من نظريته: لماذا من الصعب جدًّا جعل الفلاحين ينتجون من أجل الربح؟ ويستنتج أنّ لديهم اقتصاد الكفاف الهامشي؛ مما يجعلهم غير مستعدين للمجازفة. على ما يبدو عليه من البساطة، فإنّ لهذه الصياغة نتائج جوهرية بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية لما دون مستوى التنمية. كان الأوربي الشرقي المهم الآخر، ممن أثر بصورة مباشرة بمدرسة شيكاغو، الشاعر البولندي وعالم الاجتماع الريفي فلوريان دبليو زينانكي (1882 – 1958). طوّر زينانكي ووليام توماس، وهما من مؤسسي القسم في جامعة شيكاغو، تعاونًا وثيقًا، وبين ما كان زينانكي في

شيكاغو، أتمّا جهدهما التعاوني العظيم بإصدار الكتاب ذي المجلدات الخمسة حسن الذكر الموسوم: *الفلاح البولندي في أوربا وأميركا* (1918 - 1920)، والذي يعتبر جدلاً أم الدراسات الفلاحية قاطبةً.

أخذ روبرت ريدفيلد (1897 - 1958) مكانه عام 1934، وهو أول من أعقب توماس وزينانكي في جامعة شيكاغو. كان ريدفيلد - الذي ولد وترعرع تقريبًا في مدرسة شيكاغو - قد تأثر أولاً بمدرسة بوا خلال إقامة سابير في شيكاغو من عام 1925 إلى 1931، وفيما بعد تأثر برادكليف براون. قام ريدفيلد نفسه بعملٍ حقلي في المكسيك، وأدار بضعة مشاريع عمل في أميركا الوسطى. نظريًا، ركزت بحوثه على قضيتين: أولاً: هل يمكن أنْ يقال إنّ للمجتمعات الفلاحية ثقافتها هي، أو إنّ طريقتها للحياة كانت ببساطة نتاج الضرورة الاقتصادية؟ أجاب ريدفيلد أنّ للفلاحين ثقافات، مثل أي طرف آخر، وأنّه لم ير طرقهم الهجينة للحياة أقل أصالةً من الثقافات الأخرى.

ثانيًا: تساءل ريدفيلد كيف يمكن للبيانات عن الحياة المحلية للفلاحين أنْ توحّد مع البيانات عن الصيرورات على المستوى الوطني الإقليمي والعولمي؟ وبما إنّ المصطلح 'فلاحين' - كما استخدم في الأنثروبولوجيا - غالبًا ما يشير إلى المجتمعات المحلية للمزارعين على مستوى الكفاف، ممن هم مشاركون هامشيون في الصيرورات غير المحلية للسياسة والتبادل، فإنّه لا يمكن دراسة مجتمعاتهم المحلية كما لو كانت معزولة ومعززة ذاتيًا. اقترح ريدفيلد ابتداء التعامل مع الوضع من خلال طريقة الثنائية البسيطة بين *الثقافة الشعبية والثقافة الحضرية*، أو 'التقاليد الصغيرة' (المحلية، المنقولة شفويًا). ارتكز هذا التصنيف على المعايير الثقافية، وكان مهتمًا بالكاد بالجوانب الاقتصادية والسياسية للحياة الفلاحية، وهي الحقيقة التي انتقدت فيما بعد بحدة من قبل طلبة الحياة الفلاحية من ذوي التوجهات المادية الذين ظهروا على السطح في الخمسينيات. قوّض أوسكار لويس استنتاجات ريدفيلد في جدل مشهور في الأنثروبولوجيا الأمريكية، من خلال القيام بإعادة دراسة قرية مكسيكية، حيث قام بعمله الحقلي متوصلاً إلى نتائج مختلفة جدًّا (ريدفيلد 1930؛ لويس 1951).

كان على ريدفيلد بالنهاية أنْ يعدل وجهات نظره، مقترحًا أنّ الثقافة الشعبية والحضرية ليستا ضدين ثنائيين، ولكن قطبان متطرفان للمسلسل الذي ضمّ مدنًا

ذوات أحجام وسيطة، مدمجًا صيرورات الهجرة والحداثة الثقافية (الفردنة والعلمنة) في نموذجه النظري. على أية حال، لم يكن ريدفيلد مستعدًا للتخلي عن تشديده على الثقافة الرمزية، وهي وجهة النظر التي اشترك بها مع العديد من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان. وفي الحقيقة، لم تكن وجهة نظر ريدفيلد للثقافة لتكون مختلفة جدًّا عن وجهة نظر بيندكت؛ حيث كان مهتمًّا بإظهار كيف أنّ طريقة الفلاح لحياته ابتكرت 'شخصية ثقافية' معينة أو أخلاقيات، ليست، على سبيل المثال، لاستخراج بنى السلطة التي هيمنت على حياة الفلاحين.

حدد علماء جامعة شيكاغو مدى قضايا البحث التي دخلت التيار الرئيسي بعد عديدٍ من السنين. درسوا العرقية، والتحضر، والمجتمع الفلاحي والهجرة، خلال سنوات ما بين الحربين. كانت شيكاغو أيضًا مكان الولادة للتقليد الاجتماعي على المستوى الجزئي الصغير الذي ركز على التحليلات التفصيلية للتفاعلات على أساس الوجه – لـ – وجه في أوضاع محددة، في الغالب على مدى قصير (على سبيل المثال، ضمن مؤسسة). غالبًا ما أشير إلى هذه المقاربة على أنّها *تفاعلية رمزية*، طُوّرَت من قبل علماء الاجتماع، ممن مارس اثنان منهما فيما بعد تأثيرًا معتبرًا على الأنثروبولوجيا. كان هذان العالِمان إرفنج كوفمان (1922 – 1982)، الذي عُرِفَ بدراساته الدقيقة لطقوس التفاعل وعمله على لعب الدور، والذي سرعان ما أصبح جزءًا من التيار الرئيسي الأنثروبولوجي؛ وريموند بردوستل (1918 – 1994)، وهو رائد في دراسة الاتصالات عبر الثقافات ولغة الجسد، ممن تبع اهتمام بيتسون وميد في هذه الموضوعات.

لماذا كان بقية المجتمع الأنثروبولوجي بطيئًا جدًّا في الأخذ باهتمامات البحث الجديدة هذه؟ على مستوى واحد، الجواب بسيط. لا يمكن أنْ يقال إنّ للمهاجرين في شيكاغو، الفلاحين البولنديين أشباه الحضر، ولا الكادر الذي يعمل في مستشفى حديث ثقافة 'حقيقية'، وإنّهم كانوا بالتالي 'غير مناسبين' كموضوعات للبحث الأنثروبولوجي. وبعد وقتٍ طويل من فقدان أكثرية علماء الأنثروبولوجيا اهتمامهم بالنظريات الكبيرة حول 'الوضع الأصلي للإنسان' (كما في روسو أو مورجان)، عاشت فكرة أنّ بعض الثقافات كانت أكثر 'أصالة' من الأخرى. كانت القبائل الأفريقية والهنود الأميركان المهددون أكثر جاذبية بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا من

الثقافات الهجينة التي خلقت من خلال الحداثة. لم يكن هذا التفضيل جليًا، واحترم رادكليف براون - لسبب واحد - بدرجة كبيرة عمل مدرسة شيكاغو. حمّل 'البدائيون الحقيقيون' نفوذًا مهنيًا أكبر، وكانت هناك أسباب جيدة لمثل هذه الأسبقيات. كان 'البدائيون الحقيقيون' يختفون على نحوٍ متسارع من على وجه الأرض، وكانت مهمة ضاغطة لتوثيق طريقتهم للحياة قبل أنْ يكون الوقت متأخرًا جدًا. قد يتعاطف الواحد مع هذا الدافع اليوم، من حيث إنّ كل التعميمات حول الوضع الإنساني تعتمد على المدى الأوسع احتمالاً للبيانات المقارنة.

'علم القرابة'

على الرغم من سعة البحث الأمريكي، لم يكن علم القرابة هذا هو الأكثر اقترانًا بأنثروبولوجيا الثلاثينيات والأربعينيات. بدلاً من ذلك، نتذكر الوظيفيين البنائيين البريطانيين الكبار وأعمالهم الكلاسيكية، والتي لم تلتصق فقط بـ 'البدائيين الحقيقيين'، وإنّما وصفت المبادئ البنائية التحتية لحياتهم بطريقة، في أناقتها الرسمية، كانت 'متمدنة' على نحوٍ بارز. كان معظم مؤلفي هذه الدراسات طلبة سابقين لمالينوفسكي، ممن كان بعضهم أقرب إلى رادكليف براون من الآخرين. وحتى الخمسينيات، عُين القليل من معظم الرجال البارزين (لم يكن منهم نساء) في هذه الجماعة في أماكن عمل متميزة في جامعات بريطانية نافذة، وكان على معظمهم - وبخاصة طلبة فرث ومالينوفسكي - أنْ ينتظروا حتى العقد التالي.

كان ميير فورتس (1906 - 1983) أحد نجوم طلبة مالينوفسكي، ممن أصبح فيما بعد المروج الرئيسي للوظيفية البنائية لرادكليف براون، وهو يهودي من جنوب أفريقيا، ممن تعلم أصلاً كعالِم نفس. كان انفصال فورتس عن مالينوفسكي في الثلاثينيات مثيرًا، ولم يكن الدافع بصورة استثنائية بسبب اختلافات أكاديمية. على سبيل المثال، الظاهر أنّ مالينوفسكي طلب من فورتس عام 1934 أنْ يكتب عبارة يؤكد فيها أنّه استعار فيها كل أفكاره من مالينوفسكي نفسه (كودي 1995: 37). وعلى أية حال، صار واضحًا أنّه مع طباعة كتاب *الأنساق السياسية الأفريقية* المؤثرة (فورتس وإيفانز بريجارد 1940) صار اهتمام فورتس أقرب إلى رادكليف براون مما كان إلى مالينوفسكي. كانت القرابة اختصاصه، وهو الموضوع الذي لم يكتب حوله

مالينوفسكي بتفصيل، رغم أنّه وعد لسنوات أنْ يضع كتابًا حوله فيما بين سكان جزر التروبرياند. بدأ فورتس عام 1932، عمله الحقلي الرئيسي في الساحل الذهبي (غانا الجديدة)، ونشر في الأربعينيات والخمسينيات على نطاقٍ واسع عن أكبر وأكثر الشعوب تعقيدًا من النواحي الاجتماعية في هذا البلد: الأشانتي والتالينسي، اعتبر كتابه *ديناميات القبلية فيما بين التالينسي* (1945) أحد العلامات البارزة للوظيفية البنائية. بدرجةٍ كبيرة كان بسبب مساعي فورتس أنْ دار الكلام عن الأنثروبولوجيا البريطانية في حينها باستخفاف على أنّها مدرسة 'علم القرابة'. وشعر العديدون، وليس أقلهم الأميركان، أنّ كل الاهتمام الذي وظف للقرابة خذل الطموحات الكلية لميدان العلم.

قد تكمن ذروة الوظيفية البنائية في السنوات من 1947 - 1949، حيث تجمع رادكليف براون، وفورتس، وكلوكمان وإيفانز بريجارد في أوكسفورد. نظر رادكليف براون إلى القرابة كما لو أنّها الماكينة التي تحرك المجتمع البدائي، الغراء الذي يحمله معًا والكون المعنوي الذي يعيشون فيه، وتمّ التثبت من وجهة النظر هذه كما تمت تقويتها من خلال دراسات فورتس، والتي - فيما ارتكزت على إثنوغرافيا مهولة - ركزت على 'الآليات' والمبادئ البنيوية. شارك فورتس حليفه المهني المقرب وصديقه إيفانز بريجارد الالتزام تجاه دراسات القرابة الوظيفية في النصف الأول من مسيرة عمله، ولكنّه ضرب باتجاهٍ مختلف خلال الخمسينيات (الفصلان الخامس والسادس). ومثل معظم علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين لجيله، درّس إيفانز بريجارد مع مالينوفسكي في جامعة لندن، إلا إنّ معلميه ضموا ماريت لبعثة التوريس، والأكثر أهمية، المتخصص في السودان جارلس سيليجمان. كان بإشراف سيليجمان أنْ حمل إيفانز بريجارد دراساته الحقلية في السودان خلال الثلاثينيات، وبصورة رئيسية فيما بين الزاندي والنوير. لم يكن إيفانز بريجارد ومالينوفسكي قريبين من بعضهما البعض على الإطلاق؛ حيث وجد مالينوفسكي المتعة في التوصيفات الشاعرية المفصلة والمثيرة للعواطف لحياة التروبرياند، بينما كان لإيفانز بريجارد عاطفة جياشة للنظرية الاجتماعية، وفضل التحليلات الحادة الأنيقة، والمتماسكة فكريًا ومنطقيًا. أضف إلى ذلك أنّ إيفانز بريجارد كان استثناء من القاعدة من حيث إنّ علماء الأنثروبولوجيا الأوائل كانوا 'خارجيين'. وكما يصفه ليش (1984) هذا 'الرجل الإنكليزي جدًا'، رغم اسمه الإنكليزي، بدا بالحقيقة

ليجسد على نحوٍ شخصي الطبقات البريطانية العليا، مما حُرِمَ منه مالينوفسكي، كأجنبي وإلى الأبد.

وبالعودة إلى عام 1931، أُعجب إيفانز بريجارد في حينه برادكليف براون، ممن توقف لفترة قصيرة في بريطانيا بالطريق من سدني إلى شيكاغو. رغم ذلك، لم يكن مجرد طالب للسيد الدوركهايمي. وعندما عاد رادكليف براون إلى أوكسفورد عام 1937، كان إيفانز بريجارد قد توسم موقعًا هناك، وأمضى فقط سنوات في العمل الحقلي في السودان، إلا إنّه عمل لثلاث سنوات كأستاذ لعلم الاجتماع في القاهرة. نُشِر كتابه الأول الموسوم: *العِرافة، مهبط الوحي والسحر لدى الزاندي* (1937)، في سنوات عودة رادكليف براون، وعُرِف على الفور كعمل أصيل. تعامل الكتاب مع معتقدات العرافة لشعب زراعي جنوب السودان، والمهم في تحليله، واحدة من أكثر ما احتفل به ونوقش فيه في الأنثروبولوجيا، وذلك من جانبين: أولها، أنّه يفهم العرافة كـ 'صمام أمان' يعيد توجيه الصراعات الاجتماعية في قنوات غير مؤذية، كوسيلة موحدة، بحسب أفضل التقاليد الدوركهايمية. ومن الجانب الآخر، فإنّها محاولة صلعاء لفهم عالم غريب للأفكار، قُدّم بمصطلحاته هو، وما هو مميز فيه الطريقة التي تخاط بها المقاربتان معًا في شبكة كلية. لا يساعد نسق الاعتقادات فقط على استقرار ومواءمة النظام الاجتماعي القائم، إنّما هو عقلاني ومنسجم، إذا ما أخذنا بالاعتبار الافتراضات السابق ذكرها لفكر الزاندي. شدد إيفانز بريجارد على الجانب الممل والمبرهن عليه ذاتيًا والعملي لهذه الاعتقادات؛ فالفكر والإيمان ليسا صيرورات مجردة، خارج الأحداث الكونكريتية للحياة اليومية، وإنّما هما جزء غير منفصل لهذه الأحداث. صنع بعض المعلقين (على نحوٍ ملحوظ ونش 1958) الكثير من البعد الوظيفي البنائي لعمل إيفانز بريجارد، مجادلاً أنّه يقلل اعتقادات العرافة إلى 'وظائفها الاجتماعية'، وشدد آخرون (مثل دوغلاس 1980، وكذلك فييرابيند 1975) على العكس تمامًا، من أنّ إيفانز بريجارد يظهر أنّ المعرفة أو الاعتقاد هما منتجات اجتماعية يمكن أنْ توجدا *أينما كان*.

ظهر ثاني عمل رئيسي لإيفانز بريجارد عام 1940، في نفس السنة التي نُشر فيها كتاب *الأنساق السياسية الأفريقية* الذي حرره بمعية فورتس. وضع كتاب *النوير*، وهو دراسة للتنظيم السياسي لشعب رعوي ذكوري النسب يعيش إلى الشمال من

الزانـدي، بروحيـة رادكليـف بـراون. نَظِـم الكتـاب ليتنـاول المشـكلة المركزيـة في الأنثروبولوجيـا للشعوب (ʻعديمـة الدولـةʼ)، أي كيـف يمكـن للحـراك السياسـي كبـير المدى أنْ يظهـر بغيـاب القيادة المركزية؟ الكتـاب، الـذي يستحضر بحيوية عـالَم حيـاة النوير، هو كذلك جولة لـ ʻعلم القرابةʼ. تُنظم الصراعات على امتداد خطوط القرابة، ويلـوح مبـدأ *التنظيـم الشـرائحي* (ʻأنـا ضـدّ أخـي، وأنـا وأخـي ضـدّ أقاربنـا، الأخـوان والأقربـاء ضـدّ الأقـارب مـن الدرجـة الثالثـةʼ، وهكـذا) كبـيرًا في هـذا التحليـل، والـذي يظهـر كـذلك تـأثير العلاقـات لإخمـاد الصـراعات (مثـل الزيجـات) الـتي تسـير وفـق نسـق ذكـوري خطـي، وهـو جانـب تمّ تطـويره فيمـا بعـد بصـورة جليـة مـن قبـل كلوكمـان (1956). اسـتفاض إيفانـز بريجـارد، في الفصـل النهـائي، علـى وجهـة نظـره للبنيـة الاجتماعيـة، والـتي عرّفهـا علـى وجـه العمـوم علـى امتـداد نفـس الخطـوط كمـا فعـل رادكليف براون، كنسق مجرد للعلاقات الاجتماعية التي تستمر بالوجود دون تغير على الرغم مـن تغير الأفـراد. لوحظـت الاسـتمرارية لـدى الزانـدي كـذلك. وقـد فكـر إيفانـز بريجـارد بالقرابـة والعرافـة كمـا لـو أنّهمـا ʻأنمـاط فكـرʼ، وكـان في كلتـا الحـالتين مهتمًّـا بإظهار كيف أنّ الفكر يرتبط بما أسماه بيير بورديو (1990) لاحقًا: ʻمنطق الممارسةʼ.

كانـت أعمـال فـورتس وإيفانـز بريجـارد عـن التالينسـي، والشـانتي، والزانـدي، والنـوير، بعـد عمـل سـيليجمان الريـادي، حاسمـة بنقـل التركيـز الإقليمـي للأنثروبولوجيـا الاجتماعية البريطانية من المحيط الهادي إلى أفريقيا، ولكن يجب أنْ يوضع في البال أنّ علمـاء أنثروبولوجيـا مهمـين آخـرين عملـوا كـذلك في أفريقيـا في ذلـك الوقـت؛ حيـث عمل ريتشاردز فيما بين البيمبا، والشابيرا فيما بين تسوانا، وكلوكمـان فيمـا بين الزولو، وفورد فيما بين الياكو. كان كتاب *الأنساق السياسية الأفريقية*، الذي ضمّ إسهامات من حوالي دزينة من علماء أنثروبولوجيا بريطانيين، إظهارًا قويًّا لهذا التشديد الإقليمي الجديد. ميز المحرران في مقدمتهما الأكثر اقتباسًا ثلاثة أنواع للمجتمعات الأفريقية: المساواتية، المجتمعات صغيرة الحجم (الصيادون وجامعو الحشائش والأعشاب بدرجة كبـيرة)، مجتمعـات الدولـة (مثـل مملكـة البوغانـدا) والنـوع الممتـع، الوسـيط، المجتمـع الشـرائحي الـذي يقـوم علـى الفخـذ، والـذي أصـبح فيهـا النـوير النمـوذج، وهـو غـير مركـزي، لكنـه قـادر علـى تشـكيل جماعـات كبـيرة وتعاونيـة لأغـراض مفصـلة (مثـل الحرب). وكما سنرى فقد استحوذ المجتمع الشرائحي على اهتمام علماء الأنثروبولوجيا

لعقود (انظر، على سبيل المثال، ساهلنس 1968). خضع النموذج المطروح في *الأنساق السياسية الأفريقية* للانتقادات من قبل العديد من الجهات، خلال الجدالات العظيمة عن القرابة في الخمسينيات والستينيات. شعر البعض أنّه كان ببساطة نظيفًا جدًّا لينسجم مع تعقيدات الحياة الحقيقية. استسخفه آخرون على افتراض أنّه تطوري بزي مستعار. ومع ذلك رفض آخرون (وأبرزهم ليفي شتراوس) تركيزه الاستثنائي على *السلف* كمبدأ للقرابة.

الوقفة الأخيرة للوظيفية

كان المركز الذي لا خلاف عليه للأنثروبولوجيا البريطانية في الثلاثينيات في جامعة لندن مع مالينوفسكي والعديد من طلبته الموهوبين. أصبحت أوكسفورد عام 1940 الحافظة للرادكليف براونيين، وكانت تتحرك على نحوٍ متسارع نحو الهيمنة. وبحلول عام 1950، أمن الرادكليف براونيين العمل في كامبردج ومانشستير وكلية جامعة لندن، وبدا أنّ المالينوفسكيين فقدوا القدرة على المنافسة لأغراض السيطرة الأكاديمية. وبالعديد من الطرق، عكست الأدوار المتغيرة لهذين الرجلين توجهاتهما الفكرية وشخصيتيهما. كان مالينوفسكي قائدًا كارزميًّا (باستخدام مصطلح فيبر) ممن، على الرغم من مزاجه غير المتنبأ به، حفظ طلابه على مقود طويل (فرث 1957). وكان رادكليف براون باني مؤسسة، ممن بدا ليتبع خطة أساسية بعيدة المدى، فيما كان يبني بعناد جيوب الوظيفية البنائية في الجامعات على أربع قارات عائدًا إلى بريطانيا أواخر الثلاثينيات.

كان فوق كل هذا فرث في جامعة لندن، الذي أمّن الاستمرارية المباشرة للبرنامج المالينوفسكي. بعد العمل ابتداء على المايوري لبلده الأصلي نيوزيلندا، وصل إلى لندن لدراسة الاقتصاد، إلا إنّه انتقل إلى الأنثروبولوجيا بعد الدوام في أول فصل دراسي له مع مالينوفسكي (ستوكنج 1995: 407). وقام بعمل ريادي في الأنثروبولوجيا الاقتصادية، والتي كان له فيما بعد تأثير معتبر. ولكنْ على الرغم من إسهاماته النظرية (الفصل الخامس)، كان فرث (ولا يزال - حتى وقت الكتابة، إنّه بعمر الـ 100 ولا يزال نشيطًا) باحثًا ميدانيًّا أولاً وقبل كل شيء. ومثل معلمه، اعتبر التفاعل والتدفق المستمر للحياة الاجتماعية كما لو كان أكثر مدعاةً للإعجاب

(وأكثر 'حقيقية') من البنى المجردة. نشر أحد عشر كتابًا حول التيكوبيان، سكان الجزيرة البولينيشية حيث قام بعمل حقلي بعيد الأمد على ثلاث مناسبات. كان كتابه الأكثر شهرة، *نحن، سكان التيكوبيا* (1936) يقع في 600 صفحة والذي أظهر قوة وضعف الأنثروبولوجيا المالينوفسكية. كان الوظيفيون البنائيون مليئين بالازدراء لحسابات فرث غير المركزة وغير القاطعة، والتي لم تقم بمحاولة لتطوير نماذج أنيقة، أو حتى لتلائم أسبقية بعض المؤسسات على أخرى. ومع ذلك، وثق الكتاب المطوّل والمفصل إثنوغرافيًّا التعقيد المترنح للحياة 'البدائية' بطريقة أفضل بكثير من الحسابات الوظيفية البنائية الصارمة.

كانت مؤلفات فرث دراسات مالينوفسكية نموذجية، إلى جانب دراسة ريو فورجن الموسومة: *مشعوذو دوبا* (1932)، كتب إسحاق شابيرا من بوتسوانا وعمل أودري ريتشارد من روديسيا الشمالية (زامبيا). افترضت كل هذه الكتب أنّ المجتمع كان نسقًا موحدًا ووظيفيًّا، ولكن نادرًا ما فصلت آليات توحده. هنا، ظهرت أنثروبولوجيا أوكسفورد الطارئة أكثر طلاء، وأكثر علميةً، وأكثر تماسكًا وبكل طريقة أكثر تفوقًا. ومع ذلك، لم تُقَل الكلمة الأخيرة بعد؛ حيث كان فرث مثل مالينوفسكي فرديًّا منهجيًّا، ممن ركز على الحياة اليومية للناس الأحياء، بدلاً من المبادئ المجردة القضائية (رادكليف براون) أو المناطقية (إيفانز بريجارد) التي تحكمها (افتراضيًا). إنّها اللعبة التكتيكية، المتغيرة أبدًا فيما بين الأفراد الفاعلين التي مثلت اهتمام فرث الرئيسي، وهذا ما جعله شعبيًّا كنوع من الجدّ الأعلى لجيلٍ بكامله لدعاة الفردية المنهجية ممن تقدموا إلى الأمام في خمسينيات وستينيات القرن العشرين.

بعض البريطانيين الخارجيين

كانت الأنثروبولوجيا البريطانية صغيرة ونخبوية، ومغلقة ومليئة بالنزاعات. مع ذلك، خلال عدد قليل من السنوات؛ أنتجت بعض أعظم الكلاسيكيات الأنثروبولوجية، إلا إنّ البيئة كانت مغلقة حقًّا، ومالت إلى أنْ تهمش أي واحد ممن لم ينتسب إلى أي من الوظيفية البنائية أو المخيم الوظيفي. كان المثل الجيد على هذا أ. م. هوكارت (1884 – 1939)، الذي كان عمله عن مجتمعات الهادي في سنوات

ما بين الحربين مؤثرًا حينها، وتم نسيانه فيما بعد، إلا إنّه يعاد اكتشافه بين فترة وأخرى في السنوات الأخيرة. قام هوكارت ببحوث في منطقة الهادي في الأعوام 1909 – 1914، بصورة رئيسية في فيجي، وكذلك في تونجا والساموا. كانت اهتمامات هوكارت نظرية وبنائية على نحوٍ خفيف، وكان بعيدًا جدًّا عن براجمية مالينوفسكي الرشيقة وبحث رادكليف براون عن الـ 'قوانين' والـ'آليات' البسيطة. يكمن اهتمامه الرئيس في الطقوس والتراتب الاجتماعي، وقد طور منهجية مقارنة كان لديها الكثير مما تشترك به مع الأنثروبولوجيا الفرنسية من موس إلى ليفي شتراوس مما لديها مع المعاصرين البريطانيين. بالحقيقة، طبع كتابه عن الطائفة (هوكارت 1938) بالفرنسية قبل أنْ يظهر بالإنكليزية، وهو في الغالب أكثر اقتباسًا بالفرنسية مما في الأدبيات الناطقة بالإنكليزية. لم يحصل هوكارت على الإطلاق على عمل أكاديمي في بريطانيا، ولكنّه أعقب إيفانز بريجارد كأستاذ لعلم الاجتماع في القاهرة عام 1934، حيث بقي حتى وفاته المبكرة.

ضم الخارجيون الآخرون النمساوي سيجفرايد ناديل (1903 – 1956)، وهو موسيقار ماهر ومتضلع بالدراسات الأفريقية، ورائد في الأنثروبولوجيا النفسية في بريطانيا، ممن انتهى كأستاذ في الجامعة الوطنية الأسترالية في كانبيرا. وكان الخارجي الآخر دارل فورد (1902 – 1973)، ممن كان حتى أكثر هامشيةً من ناديل، درس علم الآثار في بريطانيا وفيما بعد الأنثروبولوجيا الثقافية مع كروبير ولوي في بيركلي، وحين عودته إلى بريطانيا – وكان له ولع غير مألوف بالدراسات الإيكولوجية – وجد حليفًا قويًا في إيفانز بريجارد، وعين كرئيس في كلية الجامعة، لندن عام 1945.

وكان كريجوري بيتسون (1904 – 1980) الأكثر إمتاعًا من بين البريطانيين الخارجيين الشباب ممن ظهر في سنوات ما بين الحربين. جاء بيتسون من عائلة أكاديمية من الطبقة الوسطى العليا، ووالده عالم البيولوجيا المشهور وليام بيتسون، وقد أطلق اسم كريجور مندل، وهو مؤسس علم الوراثة على ولده. درس بيتسون البيولوجيا، عندما حوّله هادون – خلال محادثة في قطار كان يتوجه إلى كامبردج – إلى الأنثروبولوجيا (ليبسيت 1982: 114)، وسرعان ما تحرك على العمل الحقلي في غانا الجديدة. وبعد محاولة غير ناجحة في العمل الحقلي فيما بين البيننج، درس

بيتسون الآيتمول، شعب الأرض المنخفضة ممن شكل طقسهم *النيفن* الحجر الأساس لأول (وفقط) المؤلف الإثنوغرافي الوحيد له الموسوم: *نيفن* (1936).

وبينما كان في غانا الجديدة، في مشحوف على ما يبدو بنهر السيبك، قابل بيتسون ريو فورجن وزوجته مركريت ميد، ممن كانا يقومان بعمل حقلي في نفس المنطقة، وأصبح وصف هذه المقابلة أحد الكلاسيكيات بتاريخ الأنثروبولوجيا. كانت المقابلة مكثفة بكل وسيلة؛ حيث ناقش الثلاثة الأنثروبولوجيا والحياة على وجه العموم. جادلوا حول الاختلافات بين الشعوب التي كانوا يدرسونها، وحللوا بلا خوف علاقاتهم الشخصية هم. وعندما نزل الغبار، تطلّق فورجن وميد، فيما تزوج بيتسون من ميد وبالنتيجة انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1939.

يسلط اللقاء بين ميد وبيتسون الضوء على العلاقة بين الأنثروبولوجيا البريطانية والأمريكية في تلكم السنوات. تمّ تحدي تبجيل بيتسون للترف الفكري لرادكليف براون من قبل بصيرة بيندكت في علم النفس والعواطف. وقد عبرت كتب بيتسون عن هذه الأزمة فيما يلي: ما هو الدور المناسب لعالِم الأنثروبولوجيا؟ هل هو الكشف عن المبادئ السوسيولوجية العامة، أم وصف دقائق الاتصالات الإنسانية؟ هل أقصى أحدهما الآخر؟ أو هل وجدت هناك لغة مشتركة كان يمكن أنْ تضم كليهما؟ في طقوس *النيفن*، يرتدي رجال الآياتمول مثل النساء ويحاكون الرغبة المثلية لأبناء أخوتهم الصغار. قارب بيتسون هذه الطقوس من ثلاث وجهات نظر تحليلية متمايزة. كانت الأولى 'سوسيولوجية وبنيوية'، مستلهمًا فيها رادكليف براون، وأطلق على الثانية اسم 'آيدوس' (الإدراكية الثقافية والطراز الفكري)، والثالثة 'أخلاقيات' (من بيندكت). وقد وجد أنه من الصعب جدًّا أنْ يسوي، دون القول أنْ يركب فكريًّا، هذه المقاربات الثلاث، وبالنهاية تخلى عن المسعى. نيفن، كما نشر أصلاً عام 1939، يقف إذن كلغز غير قابل للحل. فقط عام 1958 جاء الكتاب في طبعة ثانية مع ملحق طويل، حيث حاول بيتسون أنْ يربط الأوتار المتباينة معًا.

كان عمل بيتسون عملاً غامضًا بحيث كان له القليل من التأثير على الأنثروبولوجيا المعاصرة. لم يعرف معاصروه البريطانيون ما الذي يصنعون به (كيوبير 1996)، إلا إنّ نفوذه واعتباره زاد بمثل ما أصبح واضحًا أنّه استبق بضعة تغييرات كانت قد ظهرت في مجال العلم منذ خمسينيات القرن الماضي. وعليه، كان بيتسون

ناقدًا لفكرة الـ 'وظيفة' والتي كانت - بنظره - غائية (تفترض أنّ النتيجة تتقدم على السبب)، إذ ينبغي على الشروحات الوظيفية أنْ تُختبر دائمًا عن قرب، لنرى ما إذا كانت بالحقيقة تفصل كل الصلات التي توصل من خلالها 'الأغراض' و'الحاجات' للكل إلى الفرد الفاعل. وسيقودنا هذا إلى التركيز على الصيرورات والاتصال بدلاً من الوظيفة والبنية.

كان بيتسون مثقفًا استثنائيًا ممن لا يزال ينتزع تعليقات محترمة، بعضها بطول كتاب (مثل هاريس - جونز 1995). بعد الحرب، جلبه اهتمامه بالاتصالات والصيرورات بالصلة مع علماء بارزين في العديد من فروع المعرفة العلمية: علماء نفسانيون، علماء نفس، علماء أخلاق، علماء بالرياضيات، إيكولوجيون، بيولوجيون، الخ. وسرعان ما أصبح عَلَمًا منفتحًا على عدة فروع من فروع المعرفة العلمية، ممن قام بوضع إسهامات مهمة لموضوعات مثل علم النفس ونظرية الاتصالات (انظر بيتسون 1972)، وكان رائدًا في استخدام نماذج السبرانية (علم الضبط) في الشروحات الأنثروبولوجية. حتى قبل الحرب العالمية الثانية، أشار 'عمله الفوتوغرافي الحقلي' مع ميد في بالي إلى استعداده لتقصي حدود الأنثروبولوجيا، وقد أسهم بيتسون خلال الحرب، بدراسات ميد للـ 'شخصية الوطنية'، وعمل على نظرية للاتصالات أثرت على العديدين، من علماء أنثروبولوجيا وآخرين (الفصل السادس).

يبدو من المناسب أنْ ننهي هذا الفصل بالمسيرة المهنية المبكرة لكريجوري بيتسون. منظورًا إليه كما لو كان إيقونة دائمة ومتنوعًا خلال حياته. تألفت أولى محاولات بيتسون بأطروحة نظرية استهدفت ردم الهوة بين الأنثروبولوجيا الأمريكية والأنثروبولوجيا البريطانية في سنوات ما بين الحربين، وقد اعتبر هو نفسه ذلك فشلاً، وينبغي أنْ يذكرنا ذلك بأنّ الفجوة بين التقليدين الاثنين كان حقيقية جدًّا. فيما درس الأميركان الذين انحدروا في مجال الأنثروبولوجيا بحسب تقليد بوا المعنى الرمزي، و'الأنماط الثقافية' والعلاقة بين اللغة والمجتمع، دخل البريطانيون بسرعة على الحياة الاجتماعية، وعلاقات المكانة، وأنساق القرابة، وعلى نحوٍ متزايد، السياسة. تبعت الميول المهيمنة في الأنثروبولوجيا الفرنسية طريقًا ثالثة، وسنعود إليها في الفصل السادس. وعلى الرغم من أنّ كل مؤرخ للأنثروبولوجيا يحترم ذاته سيدّعي أنّ

الأنثروبولوجيا كانت، بالنهاية، فرعًا واحدًا من فروع المعرفة العلمية، كان الأطلسي، وحتى القناة الإنكليزية خطوطًا مؤثرة للحدود المعينة عام 1945. زد على ذلك، رغم أنّه قد يكون تبسيطيًّا أنْ ندّعي أنّ هذه الحدود بقيت سليمة خلال النصف الثاني للقرن العشرين، فإنّ من السذاجة الاعتقاد أنّها اختفت ببساطة؛ فالتقاليد الوطنية الثلاثة تستمر في ترك علامتها على الأنثروبولوجيا حتى هذا اليوم.

في الفصلين القادمين، سيُقلب البناء الزمني الأساسي لهذا الكتاب بصورة مؤقتة؛ حيث يتعامل كلا الفصلين مع 20 سنة عرضية كيفما اتفق بين نهاية الحرب العالمية الثانية والحركات الجذرية الجديدة التي ظهرت نهاية الستينيات. بينما يعرض الفصل الخامس للانتقادات الكثيرة للوظيفية البنائية وبعض البدائل الجديدة. ويظهر الفصل السادس كيف فُهِمَت قوة الرموز والطقوس من قبل علماء الأنثروبولوجيا على جانبي الأطلسي، غالبًا لردم الهوة بين الفجوات القديمة وخلق أخرى جديدة في الأثناء.

- 5 -

أشكال التغيير

في 1946 كانت الرشاشات والمسدسات صامتة، والقنابل مدفونة في الأرض، وملايين اللاجئين في طريقهم خلال المدن الألمانية المدمرة، عبر الأرض اللاذعة لروسيا وبولندا وأوكرانيا. اهتزت فرنسا وبريطانيا بعمق، وسرعان ما أصبحت إمبراطوريتهما العظيمتان مجرد ذكرى. على الضّد، بدأ الاقتصاد الأمريكي بالاستقرار باتجاه أنْ يكون قوة عظمى، معجلاً الدوران في وافر الكاديلاك الوردي، وأجهزة التلفزيون، ونجوم الروكن الرول، والترسانة النووية. ليس بعيدًا جدًّا - فيما تطير الـ أ. ب. م. - سيتنافس الاتحاد السوفيتي بنجاح مع 'العالم الحر' لإنتاج الاحتياطي العسكري، فيما يتراجع إنتاج الكاديلاك (الوردي أو غيره) إلى الوراء. يبحث مكارثي عن الجواسيس الشيوعيين، ويبحث بيريا عن الجواسيس الرأسماليين. الأجواء متوترة، فيما ينعم الناس النظر في مستقبل غير مسبوق، والذي يبدو على الضّد من خلفية رعب الماضي القريب، أنه سيغري نحو التقدم ومطابخ الفورميكا، أو يهدد بالإبادة العولمية.

ليس فقط بالاقتصاد، وإنّما في معظم العلوم كذلك - من ضمنها الأنثروبولوجيا - تصبح الولايات المتحدة الأمريكية القوة العظمى القائدة، مع أكاديميات أكثر، وتمويل مالي أكبر للبحوث، ومجلات ومؤتمرات أكثر مما يحصل في أي مكان آخر من العالم. وَجدت الأكاديميات في بلدان مثل النرويج والدنمارك، في خمسينيات القرن العشرين، ممن نشرت مطبوعاتها حتى اللحظة بالألمانية للوصول إلى جمهور عالمي، أنّ من المناسب التحوّل إلى الإنكليزية.

رُفِضَت وجهات النظر العنصرية للنازية سياسيًّا، وشعر العديدون بأنّ الوقت قد حان للتخلي عن مفهوم العنصر في العلم كذلك. وافق العديدون، ولكن ليس الكل، من علماء وراثة وبيولوجيين على أنّ الاختلافات العنصرية لم تكن عميقة بما فيه

الكفاية لتحسب للتنوع الثقافي. حمل كل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، تقريبًا، وجهة النظر هذه، وبالحقيقة، استند علمهم إلى فرضية 'الوحدة النفسية للنوع الإنساني' التي انتصر لها التطوريون أولاً. وعندما جاءت الإعلانات الدولية المضادة للعنصرية أخيرًا لتكتب وتوقع، بدا من الطبيعي إشراك علماء الأنثروبولوجيا في العمل المكتوب. وبهذه الطريقة، أصبح المهاجر البريطاني إلى الولايات المتحدة الأمريكية، آشلي مونتاجو (1905 - 1999)، ممن حمل شهادة في الدكتوراه من جامعة بوا، كولومبيا سكرتيرًا لمؤتمر اليونسكو حول العنصرية عام 1950. أعلنت الوثيقة الناتجة عن ذلك المؤتمر 'كلمة عن العنصرية'، بطريقة لا لبس فيها أنّ العوامل البيولوجية ذات أهمية لا قيمة لها بصياغة الشخصية الإنسانية. شارك معظم علماء الأنثروبولوجيا، إذن، على جانبي الأطلسي وجهة النظر الثقافية النسبية التي تفضل التطبّع على الطبيعة، وأصبحت الوثيقة مؤثرة سياسيًّا بعد الحرب، ليس أقلها في الأمم المتحدة وتنظيماتها.

كانت رياح التغيير بالتأكيد كونية؛ لقد أُعلنت وحدة النوع الإنساني وحقوق الإنسان المتساوية. كان علماء الأنثروبولوجيا متناقضين إلى الحدّ الذي تواصلوا فيه مع هذا الميل الإيديولوجي، وقد فعل العديد منهم. من ناحية، نُظِر إلى وجهات نظر المتخصصين في مجال الثقافة والمعادين للعنصرية، ممن رُوج لها من قبل الكاتب مونتاجو في سلسلة من الكتب الشعبية والمؤثرة على أنّها غير جدلية، بل تافهة. كان معظم علماء الأنثروبولوجيا تقريبًا لصالح تفكيك الاستعمار، والذي كان بوضوح مشروعًا كونيًّا كذلك. من ناحيةٍ أخرى، وجد علماء الأنثروبولوجيا الداخلون بحدّة في النسبية الثقافية، أنّ من الصعب ابتلاع الحماس التبشيري غير المحذور منه، الموروث على ما يبدو في اللغة البلاغية الجديدة الكونية لحقوق الإنسان، وما إذا كانت محاكاةً للحركات المضادة للاستعمار، سواء وزارة الخارجية الأمريكية أم الأمم المتحدة. وضع الاتحاد الأنثروبولوجي الأمريكي، عام 1947، كلمة مطوّلة، نُشرت في مجلة *الأنثروبولوجي الأمريكي*، وكتبت بصورة رئيسية من قبل ميلفيل هيرسكوفتز، والتي ترقى إلى مستوى التحذير ضدّ الإمبريالية الثقافية بعناد والكائنة في الإعلان الكوني الأولي لحقوق الإنسان (الاتحاد الأنثروبولوجي الأمريكي 1947). وقد أشارت هذه الكلمة إلى المكانة القوية جدًّا لبرنامج بوا في الأنثروبولوجيا الأمريكية حينها (انظر آر. ولسون 1997).

ليس بعيدًا بعد الحرب، على أية حال، طوّر بديل قوي للنسبية الثقافية لبوا ووجهة النظر المرافقة من أنّ الثقافة *فريدة*، وأنّها خالقة نفسها. كان من النادر الاعتراف على نحوٍ مفتوح بمديونيتها الجلية إلى ماركس، من حيث أنْ تكون ماركسيًّا في أمريكا ما بعد الحرب لم يكن خيارًا بالنسبة للأكاديمي الذي يريد الترقية وتمويل البحث. وبدلاً من ذلك، مال مؤسسوها إلى النظر إلى مورجان كما لو أنّه الأب المؤسس.

قد ينظر إلى عام 1946 على أنّه البوابة إلى الفترة الحيوية التوسعية التي دخلها علم الأنثروبولوجيا الآن. كانت السنة التي شكل فيها البريطانيون اتحاد الأنثروبولوجيين الاجتماعيين، والسنة التي أعقب إيفانز بريجارد فيها رادكليف براون في أوكسفورد وانسحب كروبر من بيركلي بعد أنْ درّس فيها لـ 45 عامًا، والسنة التي بدأ فيها جوليان ستيوارد التدريس في قسم بوا القديم في كولومبيا. رغم 'نهاية الثورة' في مجال العلم، ربّما كانت الروتنة قد انتهت كذلك، وكان التغيير في الهواء مرة ثانية. وفي ظرف سنواتٍ قليلة، تحدى برنامج التطورية المحددة لستيوارد حركة بوا في عقر دارها، وتبرأ إيفانز بريجارد من الوظيفية البنائية، وأصبح كلوكمان أستاذًا في قسم مانشستر الذي شُكّل حديثًا، والذي أصبح يعرف بجذريته السياسية واهتمامه بديناميات التغيير (وهو الموضوع الذي نادرًا ما يتم تناوله في الوظيفية البنائية)، وكتب ليفي شتراوس كتابه البارز عن القرابة، والذي طبع عام 1949، ليغير المسار الأنثروبولوجي لمؤسسته المفضلة وإلى الأبد.

رغم تفرّعها في العديد من الاتجاهات في العقود التي تلت الحرب، أصبحت الأنثروبولوجيا كذلك أكثر ارتباطًا على نحوٍ مشدود من قبل، والفضل لاستمرارية – وعالمية – الجدالات الجوهرية. بقيت الاختلافات، ولكن أصبحت المعرفة المتبادلة عبر الحدود القومية كذلك أكثر انتشارًا، وتحولت الاجتماعات الدورية للاتحاد الأنثروبولوجي الأمريكي تدريجيًّا إلى اجتماعات عولمية، وبالنهاية أخذت المألوفية مع مجلات الآخرين المهنية على محمل المسلم به.

ولعل مما لا جدوى فيه أنْ نفرض خطابًا خطيًّا بسيطًا على تعقيدات العقدين الذين تليا الحرب. كانت فترة حلّت فيها مرتفعات غانا الجديدة محل أفريقيا، كمكان ملائم للذهاب إليه من قبل المشتغلين الحقليين الشباب، عندما جاء الكاريبيون

والأميركان اللاتينيون إلى مناطقهم هم كمناطق إثنوغرافية، عندما أصبحت البنائية قوة يعدّ لها، قامت الأنثروبولوجيا التأويلية بتحقيق اختراقها، وعندها طُورت الأشكال الجديدة للتحليلات الرمزية والسياسية والاقتصادية.

في هذا الكتاب، حاولنا أنْ نحلّ هذه المشكلة المتصاعدة بتقسيم خمسينيات وستينيات القرن العشرين في جزئين اثنين. يتعامل الفصل الحالي والأطول مع النظريات ووجهات النظر التي تركز على حقل الحياة الاجتماعية، مجال التنظيم والتفاعل الاجتماعي العملي والسياسة والاقتصاد. وسيتعامل الفصل القادم مع نظريات الاتصال والمعنى الرمزي. وبينما يعيد هذا الفصل إنتاج التمايز الثنائي الخاضع للجدل بين المجتمع والثقافة، فإنّه يسلط الضوء على الانحرافات واللقاءات فيما بين التقاليد النظرية الوطنية المتطورة. نبعت الأنثروبولوجيا الأمريكية، والتي كانت لفترة رديفة تقريبًا لدراسات 'بيندكت – ميد'، من النبض الكلي الأصلي، ومن تعريف تايلور للـ 'ثقافة'، والذي يلعب فيه التنظيم الاجتماعي بصورة طبيعية دورًا معتبرًا. عاود هذا الجانب الظهور مع الماديين الجدد الآن، ووصلت الأنثروبولوجيا الفرنسية، التي عرفها دوركهايم بمعنى سوسيولوجي واسع من خلال موس إلى القضية المذهلة للتبادل. يُنظر عادةً إلى التبادل في سياقات اقتصادية، ويمكن – *بخطوة* موس – أنْ يعاد تعريفها كاتصالات، ثم دخول ليفي شتراوس، وتحوّل ميدان العلم من علم الاجتماع إلى الرمزيات. وأخيرًا، استورد البريطانيون ممن تعلقوا بالتعريف السوسيولوجي لموضوعهم على نحوٍ أكثر عنادًا، مرة ثانية نظرية فرنسية، كما فعلوا من قبل مع دوركهايم. ثمة استمرارية وتغير في هذه الحركات، حيث تبدأ التمايزات بين التقاليد النظرية الوطنية بالتلطخ، إلا إنّها لم تمح.

التطورية المجددة والإيكولوجيا الثقافية

على الرغم من أنّ المدرسة المادية طارئة الظهور في الأنثروبولوجيا الأمريكية كانت واضحة في عدائها لحركة بوا، كان بضعة معاونين لبوا وطلبته أقرب إلى الفكر الجديد مما بدا. في بيركلي، كان كروبير في الأقل غير ملتزم، ويمكن لزميله لوي، حتى أنْ يعبر عن التعاطف للمشروع التطوري، رغم أنّ كتابه المشهور الموسوم: *المجتمع البدائي* (1920)، يحتوي على نقد مؤذٍ لكتاب مورجان الذي كان بعنوان: *المجتمع*

العتيق. مثل بوا نفسه، كان لوي عالِمًا حذرًا من حيث الأساس، ذا توجهات ميدانية مع احترام غامر للحقائق. وكان كذلك مؤرخًا ثقافيًا متعلمًا، ممن رفض أفكار بيندكت لد 'شخصية الوطنية' على اعتبار أنّها غامضة وتأملية، واعتبر الانتشارية شرحًا أكثر جاذبية للتغير الثقافي من التطورية، من حيث إنّ فرضياتها أبسط وأسهل لاختبارها في مواجهة الحقيقة، إلا إنّ لوي لم يفرض التطورية بصورة تامة. ورغم أنّه تردد في التعميم على الموضوع، بدا أنّه قَبِلَ فكرة أنّ الثقافات – في بعض الحالات – تتطور على امتداد خطوط عامة، وهي وجهة نظر معارضة للخصوصية التاريخية لبوا. كان لوي كذلك أول من استخدم مصطلح *التطور متعدد الخطوط*، وهو المفهوم الذي غالبًا ما ينسب إلى تلميذه جوليان ستيوارد. وفي مواجهة فكرة *التطور غير الخطي* التي كانت نموذجية لأنثروبولوجيا القرن التاسع عشر، حمل لوي أنّ فكرة التطور قد تكون بدأت على امتداد طرق مختلفة. كانت هناك تشابهات عامة معينة بين هذه الطرق، ولكن مع تباينات معتبرة كذلك. وعندما باشر ستيوارد عمله فيما بعد على مشروعه في التطورية الحديثة، كان بإمكانه إذن أنْ يبني على معلمه لأغراض الإلهام – وضمنًا في الأقل – الدعم.

كما يشير جيري مور (1997: 166)، قُبلت وجهات النظر التاريخية والتطورية بسهولة أكبر في الولايات المتحدة الأمريكية مما في بريطانيا؛ حيث تجيء الأنثروبولوجيا لتعني الدراسات التزامنية على نحوٍ استثنائي. لم يكن التغير الاجتماعي محلّ اهتمام إما هناك أو في فرنسا، حيث دخلت الأنثروبولوجيا فقط في ستينيات القرن العشرين من خلال المتخصص في الدراسات الأفريقية جورجس بالانديرر وطلبته. وباستثناء عمل داريل فورد عن الياكو وفصلاً منفردًا رائعًا في كتاب *النوير*، كانت الإيكولوجيا غائبة عمليًا عن الأنثروبولوجيا البريطانية، وقامت بظهور متردد فقط في الثمانينيات.

عندما تقدمت التطورية المجددة إلى الأمام في الولايات المتحدة الأمريكية للخمسينيات، كان ذلك بسبب عمل اثنين من العلماء: ستيوارد وليزلي وايت. على العكس من معاصريه، رفض ليزلي وايت (1900 – 1975)، ممن درّس لأربعين عامًا في جامعة مشيكان (1930 – 1970) فكرة النسبية الثقافية من أنّ الثقافات ينبغي أنْ 'ترتب' على ميزان تطوري، رغم أنّه رفض كذلك بالتأكيد الدلالات المعنوية من أنّ التطوريين الفيكتوريين اقترنوا بمثل هذه التراتبيات. كان وايت مهتمًّا باكتشاف

القوانين العامة للتطور الثقافي. ومثل مالينوفسكي، حمل وجهة نظر وظيفية للثقافة، إلا إنّ وظيفة الثقافة، كما رآها، ليس أنْ تؤمّن حاجة الفرد للإشباع، ولكن لتؤمّن بقاء الجماعة، ولذلك كان لمشروعه إذن تشابهات معينة لبرنامج رادكليف براون، إلا إنّ وايت لم يعتقد بالعقيدة الدوركهايمية من أنّ المجتمعات مستقلة استقلالاً ذاتيًا مع ديناميالها هي للاكتفاء الذاتي. كانت المجتمعات بنظره موحدة بشدة مع محيطها الإيكولوجي. وقد ميز وايت بين الجوانب التكنولوجية والاجتماعية والإيديولوجية (أضاف فيما بعد 'الجوانب العاطفية والمواقفية' - إيماءة باتجاه بيندكت). كان البعد التكنولوجي حاسمًا بالحقيقة، كما جادل على أنة حدد الجوانب الاجتماعية والإيديولوجية للحياة الاجتماعية (وايت 1949).

كانت أصالة نظرية وايت متواضعة، رغم أنّ حتميته التكنولوجية الانفرادية تمّ التعبير عنها بطرق أصيلة، كما في الكتاب الموسوم: *علم الثقافة* (1949)، حيث عرّف مستوى التنمية الثقافية كما لو كانت مقدار الطاقة المجهزة من قبل كل مقيم، مقاسةً من خلال الإنتاج والاستهلاك. كانت مثل هذه الطموحات الكمية غائبة في تطورية القرن التاسع عشر، ولكن سرعان ما أصبحت بارزة فيما بين الماديين الأمريكان الجدد.

قوبلت وجهات نظر وايت بمقاومة معتبرة، وعُرّف وايت أكثر من مرة على أنّه شيوعي محتمل في فترة مكارثي المرعبة في خمسينيات القرن العشرين. وفيما بين علماء الأنثروبولوجيا الثقافيين الراسخين، اعتبر طموح وايت بتحويل الأنثروبولوجيا إلى علم دقيق للتطور الثقافي ونتائج اجتماعية ثقافية للتكنولوجيا، خارج الموضوع وغير ذي صلة. فيما عدا ذلك، طور وايت قسمًا ممتازًا، وضمّ طلابه نجومًا من أمثال مارشال ساهلينس (ممن درّس فيما بعد في كولومبيا)، أحد الأعلام العظيمة للأنثروبولوجيا الأمريكية أواخر القرن العشرين.

كان لدى لوي، التطوري السري، تحفظات قوية حول حتمية وايت التكنولوجية، ولكنّه شجع نسخة ستيوارد للتطورية المادية التي، وإنْ كانت أقلّ حتمية، كان لديها الكثير مما هو مشترك مع المادية الحتمية لوايت. عمل ستيوارد نفسه بعد إتمامه الدكتوراه في بيركلي، حيث قام بدراسة قياسية لسكان أميركا الأصليين بطراز الثقافة والشخصية لسنوات كآثاري، قبل الانتقال إلى واشنطن دي سي؛ حيث أدار

معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المؤسسة السمسونية المرموقة، وحرر المجلد الموسوم: *الدليل لهنود أميركا الجنوبية* ذي السبعة أجزاء. صقل ستيوارد مقاربته النظرية خلال الثلاثينيات والأربعينيات، وعندما وصل جامعة كولومبيا عام 1946، جلب معه نظرية ناضجة، حضّت زملاءه على العمل وألهمت تلامذته. أشرف ستيوارد خلال فترة عمله لست سنوات في كولومبيا (والتي تزامنت تقريبًا بالضبط مع فترة عمل كارل بولاني هناك، انظر ص 83) على مجموعة تدعو إلى الإعجاب بحق من طلبة الدراسات العليا، ممن سرعان ما وضعوا علامتهم للمادية الجديدة للأنثروبولوجيا الأمريكية. فقد درس كل من إلمان آر. سيرفس، وستانلي دايموند، ومورتون أج. فرايد، وإيرك آر. وولف، وسدني دبليو. منتز، وإلينور بي. ليكوك، ومارفن هاريس، وروبرت أف. ميرفي، ومارشال ساهلينس، وأندرو بي. فايدا، وروي أ. رابابورت وآخرين تحت إشراف ستيوارد (أو من أعقبه، مورتون فرايد) وشارك بضعة أفراد منهم بمشروعاته.

لم يكن ستيوارد راضيًا عن الافتقار للطموح النظري فيما بين أنصار بوا، ومثل وايت، رأى أنّ المفتاح للتعميم يكمن في دراسة الظروف التكنولوجية والإيكولوجية. كان ستيوارد، مع ذلك، مثل لوي غير متحمس للنظريات غير الخطية للتطور الثقافي. زد على ذلك، بينما ميّز وايت ثلاثة أنساق ثقافية فرعية، عارض ستيوارد بـ 'الجوهر' الثقافي و'بقية الثقافة'. تألف الجوهر من التكنولوجيا وتقسيم العمل، والذي يتطابق بالضبط مع تعريف ماركس للبنى التحتية، وهو تأثير لم يشأ ستيوارد، مثل وايت أنْ يروّج له. كان هو وطلبة وايت ممن جعلا الصلة أخيرًا مع الماركسية جلية.

قد يكون تأثير ستيوارد أكثر قوة في علم الآثار مما كان في الأنثروبولوجيا، إلا إنّ ثلاثًا من إسهاماته كان لها تأثير دائم، وبخاصة على الأنثروبولوجيا الأمريكية. أولاً: أوجد ستيوارد *الإيكولوجيا الثقافية* الحديثة. رغم أنّ وايت، أيضًا، ضمّ عوامل بيئية بشروحاته، اعتبر ستيوارد المجتمع ومحيطه البيولوجي على وجه العموم بنفس الطريقة التي يعتبر فيها عالِم الإيكولوجيا النسق الإيكولوجي (البيئي)، إذ رأى المجتمع بدرجة كبيرة من خلال عيون عالِم الإيكولوجيا. كان *التكيف* مفهومًا جوهريًّا لدى ستيوارد، الذي بحث عن المؤسسات التي تصعّد من بقاء الثقافة في نسق بيئي معين، وحُددت

بعض هذه المؤسسات بقوة من خلال الإيكولوجيا والتكنولوجيا والكثافة السكانية، ولم يتأثر الآخرون بالظروف المادية نسبيًّا.

ثانيًا: طور ستيوارد نظرية التطور *متعدد الخطوط*، استنادًا إلى الدليل الآثاري والتاريخي والإثنوغرافي، ورأى أنّ الجوهر الثقافي يمكن أنْ يتطور على امتداد نفس الخطوط على وجه العموم في المجتمعات المختلفة، في ظلّ ظروف معينة، مثل زراعة السقي في المناطق الجرداء. نجح ستيوارد من خلال تحديد تعميماته على جوانب مهمة قليلة للثقافات التي درسها وتقييد مدى نظريته مع الظروف الطبيعية المحددة مسبقًا والقابلة للمقارنة، في بناء التطورية التي لم تقدْ إلى التعميمات التأملية التي يمكن أنْ تفند بسهولة. لا ستيوارد ولا وايت اعتبر كل جوانب البناء الفوقي أو الميدان الرمزي كما لو أنّه محدد ماديًّا، على الضّد من بعض من سبقهم وكذلك الحال مع من أعقبهم، الماركسيون وغير الماركسيين على السواء.

ثالثًا: كان ستيوارد، إلى جانب ريدفيلد (ممن كانت توجهاتهما بالتأكيد غير مادية) رائدًا مهمًّا في *دراسات الفلاحين*. يكوّن الفلاحون (يعرفون بأنّهم الفلاحون دون مستوى الكفاف في مجتمعات معقدة ممن هم موحدون جزئيًّا في الاقتصاد غير المحلي) أكبر الشرائح السكانية في العالم. كما يؤكد الافتقار التام للاهتمام بهم في أنثروبولوجيا ما قبل الحرب أنّ العلم كان يتصيد الغريب غالبًا على حساب النموذجي. بلغ بحث الفلاحين لستيوارد نقطةً عالية خلال المشروع كبير المدى البورتوريكي أواخر الأربعينيات. كان المشروع أول دراسات المناطق في الأنثروبولوجيا، وكان فريدًا آنذاك لربطه التحليل المحلي والمناطقي. هنا - تقريبًا لأول مرة في الأنثروبولوجيا الحديثة - تتجسد الدولة القومية والسوق العالمية بفعالية في التحليلات. استمر طلبة ستيوارد في العمل وصقل اهتماماتهم في المجتمعات الفلاحية في العقود القادمة، وقاموا بإسهاماتٍ حاسمة لتحويل الاهتمام الأنثروبولوجي الرئيسي نحو الكاريبي وأميركا اللاتينية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين.

لم تكن النتيجة الأكثر أهمية لمساعي وايت وستيوارد لتظهر في التطورية، وإنّما في اهتمامهما بالعلاقة بين المجتمع والنسق الإيكولوجي. غالبًا ما وصفت مدرسة الإيكولوجيا الثقافية طارئة الظهور كما لو أنّها مجرد شكل آخر للوظيفية، حيث يحلّ النسق البيئي محلّ الكل الاجتماعي على اعتبار أنّه اللازمة الثقافية الرئيسية، إلا إنّ

هذا النقد يُبرر فقط جزئيًا. كان الإيكولوجيون الثقافيون مهتمين بالتغير الثقافي، وبمرور الوقت طوروا نموذجًا نظريًّا أكثر دقة للمجتمع مما فعل سابقوهم من البريطانيين. وقد تلقوا المساعدة من خلال التطورات العظيمة التي تحققت في الإيكولوجيا (البيولوجية) خلال الخمسينيات، على وجه التعيين نتيجة تطبيق أنظمة الضبط على قضايا التكيف. وفي ستينيات القرن الماضي، كان على الإيكولوجيا الثقافية أنْ تبرهن أنّها مصدر متنوع للإلهام فيما بين علماء الأنثروبولوجيا. بنى جريجوري بيتسون على نماذج وأفكار تمّ استقاؤها من الإيكولوجيا الثقافية في إسهاماته إلى نظرية الأنساق العامة. كما نشر كليفورد جيرتز – عرف فيما بعد لعمله التأويلي عن الرمزية – كتاب *الالتفاف الزراعي* عام 1963، وهو عن نظام الاستيلاء على الأراضي في جاوا والذي تأثر فيه بقوة بستيوارد. بدأ مارشال ساهلينس – الذي تحرك فيما بعد نحو الأنثروبولوجيا الرمزية – عمله ببضعة كتب والتي استفاض فيها على اهتمامات ستيوارد (ووايت)، وفي مقالة مشهورة حول القيادة السياسية في الهادي، رأى التناقض بين الرجال الماليزيين الضخمين وشيوخ البولينيزيا بضوء تطوري، بانيًا على تحليل الاقتصاد المنزلي لفهم التنوع السياسي. كان مارفن هاريس الأكثر انسجامًا (ومثابرة) ممن أعقب ستيوارد ووايت، وطور خلال الستينيات فرعه للتطورية المادية، والتي أشار إليها على أنّها المادية الثقافية (هاريس 1979).

كانت النقطة العالية للإيكولوجيا الثقافية، ربّما، في مؤلف روي رابابورت الموسوم: *خنازير للأسلاف* (1967)، والذي أصبح بسرعة من الأعمال الكلاسيكية. قام رابابورت، وهو طالب لفرايد في كولومبيا وصديق وشريك لبيتسون، بعمل حقلي فيما بين التسيمباغا مارنك لمرتفعات غانا الجديدة في بدايات ستينيات القرن الماضي. كان مهتمًّا على نحوٍ خاص بفهم الدائرة الطقسية المعقدة، والتي انطوت على شؤون حرب ومذابح إجمالية للخنازير المحلية. كما أظهر الصلات الحميمية بين تكيف التسيمباغا لمحيطهم (الطبيعة، وكذلك الجماعات البشرية المجاورة) ونظرتهم إلى العالم، وذلك بتطبيق التحليل الإيكولوجي الملهَم بعلم الضبط على الطقوس. وبدءًا بالمسلّمة النظرية البيضاء التي تقول إنّ توفر الطاقة يحدد التكيف الثقافي، انتهى إلى تحليلٍ حاذق (وغير حتمي) للغة الجمالية التي ينظر من خلالها التسيمباغا إلى العالم الذي يعيشون فيه. نظر النقاد إلى هذا التحليل كما لو أنّه كان نوعًا من الوظيفية البنائية

الذي ترك قليلاً من المكان لدوافع الناس أنفسهم والديناميات الثقافية المستقلة، والتي استحاب لها رابابورت بحاشية مطولة لطبعة عام 1984 من الكتاب.

كانت النقطة العالية الأخرى للإيكولوجيا الثقافية، والتي كانت كذلك تجليةً لاتساعها ومداها العظيم، في ندوة 'الإنسان الصياد' والتي نُظمت في جامعة شيكاغو عام 1966 (لي وديفور 1968). وبالتركيز بصورة رئيسية على الصيادين وجامعي الحشائش والأعشاب المعاصرين، نظر معظم المساهمين - وجلّهم من الأنثروبولوجيين الثقافيين الأميركان - إلى الثقافة في سياقات التكيف الإيكولوجي، وجادلوا على أنّه بما إنّ الصيد كان وسيلة المعيشة الأصلية للبشرية، فإنّ أي نظرية عامة للمجتمع وطبيعة الإنسان تفترض مسبقًا معرفةً على نحوٍ قريب لطريقة حياة الصياد. بالإضافة إلى تسليط الضوء على التوتر المألوف بين حسابات الثقافيين والماديين للثقافة والمجتمع، وقد أشارت الندوة إلى المضي بعيدًا جدًّا عن إسهامات بوا وبيندكت للأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية.

الشكلية والجوهرية

عُبِّرَ كذلك عن الاهتمام الذي ظهر توًّا بالظروف المادية بطرق أخرى غير تلك التي تمت من خلال الإيكولوجيا الثقافية، وليس فقط في الولايات المتحدة الأمريكية. طُورت الأنثروبولوجيا الاقتصادية كفرعٍ للأنثروبولوجيا من الأربعينيات فصاعدًا، في العديد من الحالات على نحوٍ قريب جدًّا مع فرع دراسات الفلاحين الأنثروبولوجية (انظر وولف 1966).

كان للدراسات الأنثروبولوجية للاقتصاد تاريخ مبجل. ركزت دراسة مالينوفسكي الموسومة: *مغامرات الهادي الغربي*، ودراسة موس الموسومة: *الهدية*، وعدد كبير من الدراسات الأقل شهرة بصورة مباشرة على العلاقات الاقتصادية. مع ذلك، كان الرائد في تأسيس الأنثروبولوجيا الاقتصادية كفرع من فروع الأنثروبولوجيا رايموند فرث (الفصل الرابع). كتب فرث، الذي كان قد تعلم أولاً ليكون اقتصاديًّا، دراسات مفصلة عن اقتصاديات الماوري والتيكوباي (1929، 1939)، والتي شددت على الاستراتيجيات العملية للأفراد. استمر فرث بهذا العمل، خلال الخمسينيات والستينيات، مضيفًا تشديدًا نظريًّا إليها غالبًا ما يشار إليه كـ 'شكلية' (لي كلير

وشنايدر 1968). لم تتبلور الشكلية، والتي تجادل في أنّ النظرية الاقتصادية الكلاسيكية قد تطبق عبر الثقافات، على أية حال، في 'مدرسة' متميزة قبل أنْ يتم تحديها من قبل ما يسمى 'الثورة الجوهرية'.

إذا كان فرث أول شكلي مهم في الأنثروبولوجيا الاقتصادية، فقد كان قمة سلف المدرسة الجوهرية المؤرخ الاقتصادي الهنغاري والمصلح السياسي كارل بولانيي (1886 - 1964). انتقل بولانيي إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1940، بعد بضع سنوات قضاها في مانشستر، حيث عمل لست سنوات كأستاذ للاقتصاد في كولومبيا، في نفس فترة ستيوارد في قسم الأنثروبولوجيا هناك. جادل في كتاب *التحول العظيم* (1957 [1944])، على أنّ ما يسمى 'الاقتصاد'، لا يوجد في المجتمعات قبل الرأسمالية على الإطلاق، وأنّ النظرية الاقتصادية الكلاسيكية يمكن أنْ تطبق بصورة مشروعة فقط على النظم الاقتصادية الرأسمالية.

دخل في الجدل المرير بين الشكليين والجوهريين علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخون والاقتصاديون، واستمر ذلك حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما انتهى بإدراك غير قطعي وإلى حدّ ما تافه بأنّ المدرستين كانتا متكاملتين. كانت القضايا المطروحة فيما عدا ذلك جوهرية، ولا تزال حاضرة اليوم، وإنْ كان بأقنعة متنوعة. وعلى وجه العموم، افترض الشكليون أنّ الاقتصاد يمكن أنْ يوصف كما لو أنّه نوع من الفعل الذي يدخل فيه الأفراد أينما كانوا ودائمًا، الفعل الذي يناضل فيه الفرد ليحقق الفائدة القصوى لنفسه و/أو لبيته. وما دمنا نتعامل مع الحدّ الأقصى، بكلماتٍ أخرى، فإننا نتعامل مع الاقتصاد. زدْ على ذلك، بما إنّ الحدّ الأقصى لا يتحدد بالسياقات الميدانية التفصيلية، إنّما يمكن أنْ يظهر في أي نوع من التفاعل الاجتماعي، قد يعتبر الاقتصاد مظهرًا كونيًّا للحياة الاجتماعية الإنسانية. اعتُبِق هذا الموقف بلهفٍ جارف من قبل العديد من نقاد الوظيفية البنائية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين (على الرغم من تعريفه الكوني)، والذي نظر إليه على أنّه منسجم مع الفردية المنهجية (انظر ص 89). على الضّد، تجادل الجوهرية أنّ الاقتصاد ليس شكلاً كونيًّا للفعل، إنّما (بكلمات بولانيي) 'صيرورة متأسسة' (بولانيي 1957). يُحتَوى الاقتصاد ويُجدّ بمؤسسات تاريخية مفصلة للإنتاج والتدوير (التبادل) والاستهلاك.

كانت قوة الشكلية في تشديدها على الخيارات العملية للأفراد، والتي تجلب الجوانب المتغيرة وغير المتنبأ بها للفعل الاقتصادي إلى الأمام. على الضّد، تكمن قوة الجوهرية في قدرتها على وصف الأنساق الاقتصادية كما لو كانت أنواعًا مختلفة على نحوٍ جوهري وتتصف بنظم عقلانية اقتصادية مختلفة (تقبل الشكلية عقلانية اقتصادية واحدة فقط: تحقيق الحدّ الأقصى). يمكن أنْ يكون الجوهريون أكثر انفتاحًا لنظريات الحدود الفاصلة التاريخية، حيث الاختلافات الجوهرية بين الثقافات والتغير غير القابل ليكون عكسيًّا. ميز بولانيي نفسه، بتصنيف تمّ توسيعه فيما بعد من قبل ساهلينس (1972)، ثلاثة أنواع رئيسية للاقتصاد: *التبادلية وإعادة التوزيع وتبادل السوق*. في التبادلية، والتي تسود بصورة نموذجية في المجتمعات القرابية، الصغيرة، غير المرتبية، حيث لا توجد حسابات قصيرة المدى للربح أو الخسارة، وكما أشار موس في كتاب *الهدية* فإنّ المعطي هو الذي يفوز بالنفوذ بدلاً من المتلقي. في *إعادة التوزيع*، وهو النوع النموذجي للمشيخات التقليدية، تُجمَع السلع في مركز، ويُوزَّع منها على السكان على أساس أسبقيات المركز. في الغالب بطريقة العرض للتباهي بالـ'كرم'، وهنا مرة ثانية، فإنّ المعطي هو الذي يحقق النفوذ وليس المتلقي. فقط في *تبادل السوق*، وهو النوع النموذجي للمجتمعات الرأسمالية، حيث تُعكَس هذه العلاقة: يفوز المتلقي ويراكم القيمة ويعيد الاستثمار في دائرة لا نهاية لها من تحقيق الحدّ الأقصى من الربح، حيث يلعب المال دورًا محوريًّا. تقوم كل من هذه 'النماذج المثالية' الثلاثة (باستخدام مصطلح فيبر) على مؤسسات معينة (القرابة، والدولة، والمال)، وقد توجد معًا مع أخرى في مجتمعات ميدانية. هناك عناصر لتبادل السوق في المجتمعات القرابية، تمامًا كما إنّ هناك عناصر من التبادلية (تبادل الهدايا) في اقتصادنا نحن. ركز بولانيي، مع ذلك، على وجه التعيين على المؤسسات التي يكون فيه أحد أو شكل آخر للاقتصاد مهيمنًا، وعليه توصل إلى نموذج تطوري على نحوٍ غامض للتطور الاجتماعي بإدماج المراحل الثلاث (وهو نموذج شائع على نحوٍ عادل، كما رأينا في الفصل الثاني).

بالنسبة للشكلي، مثل فرث وهيرسكوفتس، كان هذا الميل التطوري لعنة (انظر فرانكينبرغ 1967)، فقد حاولا أنْ يُظهرا أنّ تحقيق الحدّ الأعلى يضبط الفعاليات الاقتصادية أينما كان. اعتبر الجوهريون وجهة النظر هذه كما لو كانت مركزية عرقية

(ساهلينس 1972)، وكان مَثَلهم الكلاسيكي المفضل موس، الذي شدد على الاختلافات بين الأنظمة المنطقية المهيمنة في أنواع مجتمعية مختلفة.

فار الجدل الشكلي الجوهري فيما كان الفكر الاقتصادي الماركسي (والذي قصد إدماج كلتا المقاربتين) يكسب راهنية، إلا إنّ جدالات نظيرة استمرت في الظهور على السطح في أجزاء أخرى من الأنثروبولوجيا، على سبيل المثال في مناقشة الطقوس، حيث لا يعرّفها ليش (جوهريًا) كما لو أنها تقتصر على نوعٍ معين من المؤسسات، ولكن كمظهرٍ رمزي لأي فعل. بالمثل، عارض الجدل حول التحالف على العكس من نظرية النسب (الفصل السادس) وجهة نظر القرابة كما لو أنها (شكلية) 'فعالية بناء التحالف' إلى فكرة للقرابة كما لو أنها طريقة تشكيل (جوهرية) الجماعات. أخيرًا، قد يُجادل أنّ ما بعد الحداثة (الفصل الثامن) كان نوعًا فريدًا للشكلية، وبقدر ما إنّه قصد الابتعاد عن الوجودية، ميل لاعتبار الحشود المنتشرة للصيرورات كما لو كانت 'أشياء' (جوهرية) متمايزة.

في هذه الأثناء في بريطانيا: مدرسة مانشستر

بحلول عام 1950، والفضل للتوسع المؤسساتي والتقاعد، عمل الناس الذين كان يمكن أنْ يكونوا أعلامًا قائدة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية لفترة ما بعد الحرب بأماكنهم بثبات في مؤسسات أكاديمية مركزية؛ حيث حصل فرث على مقعده في جامعة لندن عام 1944، وأصبح دارل فورد أستاذًا في جامعة كلية لندن عام 1945، وإيفانز بريچارد في أوكسفورد عام 1946، وكلوكمان في مانشستر عام 1949 (بعد عامين من ترك معهد رودس ليفنجستون)، وفورتس في كامبردج عام 1950، وسشابيرا في جامعة لندن عام 1950، وعُيِنَ ليش محاضرًا في كامبردج عام 1953.

هناك فروقات دقيقة مهمة ضمن هذه النخبة، والتي كان عليها أنْ تبدو فيما عدا ذلك عشيرة موحدة على نحوٍ مشدود منظورًا إليها من الخارج، ليس في الأقل الميدان المتمدد على نحوٍ غير منظم للأنثروبولوجيا الأمريكية. بقي فورتس وإيفانز بريچارد وفورد مقترنين بالوظيفية البنائية، على الرغم من أنّ الأخيرين اختارا طرقًا بديلة؛ إذ تبرأ إيفانز بريچارد من مُثل العلم الطبيعي، وحفظ فورد اهتمامه في الأنثروبولوجيا الإيكولوجية من أيام كان طالبًا في بيركلي. طور فرث وريتشارد وليش

فروعًا مختلفة للوظيفية المالينوفسكية. أخيرًا، مثّلَ كلوكمان وشابيرا نوعًا من الأرض الوسطية، كانا وظيفيين بنائيين بالإعلان الذاتي، إلا إنّ اهتماماتهم الفكرية كانت أقرب إلى تلك التي لليش وفرث، ممن كانوا مثلهم مهتمين بصورة حيوية بدراسة التغير الاجتماعي. ومن هؤلاء الأعلام القائدة، كان ليش وإيفانز بريجارد أكثر انهماكًا بصورة مباشرة بتغيير طبيعة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. تمّ إدراك ذلك كما لو أنّ هناك طائفة محافظة ظهرت في سنوات ما بعد الحرب. وفي مناقشة مع فرث عام 1951، اتهم جورج ب. مردوك البريطانيين بإغلاق المراتب ورفض الدخول في خطاب للأنثروبولوجيا العولمية (والتي ربّما عنى بها الأمريكية). في الوقت نفسه، على أية حال، ثبّت مردوك أنّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية تمتعت بتأثير قوي على علماء الأنثروبولوجيا الأميركان الشباب (ستوكنك 1995: 43)، ولم ينظرْ إلى ذلك على أنّه بلا فضيلة.

شهدت خمسينيات وستينيات القرن العشرين تحولات رئيسية في الأنثروبولوجيا البريطانية. سيتم التعامل مع أكثر القضايا أهمية، وعلى وجه التعيين التغير في التركيز 'من البناء إلى المعنى'، في الفصل القادم. بأي مقياس، على أية حال، فإنّ البحوث التي تمّ القيام بها في معهد رودس ليفنغستون (فيما بعد في مانشستر)، والتي ركزت على التحضر في جنوب أفريقيا، كانت رائدة بمنهجيتها وموضوع اهتمامها، وكانت مسؤولة بمقاييس ليست صغيرة عن تدمير الوظيفية البنائية مما يدعو إلى السخرية، ربّما، من حيث إنّ المنظّر الرئيسي لهذه المدرسة كان كلوكمان، وهو من أتباع رادكليف براون المخلصين. كانت هناك توترات داخلية في الوظيفية البنائية، والتي أصبحت صعبة على الحل على نحوٍ متزايد. وكما أشار مالينوفسكي وفرث وبضعة أنثروبولوجيين أمريكان حتى قبل الحرب، فقد كان ضعف الوظيفية البنائية يكمن في فرضيتها الواضحة من أنّ المجتمعات تميل إلى إعادة إنتاج نفسها. قاد هذا إلى صعوبات لدراسة التغير، إلا إنّ المفهوم قابل للعمل إذا – فقط إذا – لم تتغير المجتمعات التي دُرِست من قبل علماء الأنثروبولوجيا. خضعت مصداقية هذه الحالة على أية حال إلى التساؤل على نحوٍ متزايد. من جهة، كان جليًّا أنّ المجتمعات المستعمَرة، في أفريقيا وأماكن أخرى تتغير على نحوٍ متسارع، ومن جهة أخرى، كان هناك إدراك متنامٍ لحقيقة أنّه حتى الجماعات البدائية 'غير الملموسة' (في غينيا الجديدة على سبيل

المثال) كانت في حالة تدفق دائم. بالحقيقة، بدا أنّ التغير كان جزءًا جوهريًّا للحالة الإنسانية.

لم يكن مما يدعو إلى العجب إذن أنّ الأنثروبولوجيين البريطانيين الأوائل ممن تناولوا هذه القضية بصورة مؤثرة دخلوا في دراسات للشعوب التي كانت تمر بتغيرات متسارعة، غير متنبأ بها وغير قابلة للعودة إلى الوراء. قام علماء الأنثروبولوجيا المرتبطون بمعهد رودس ليفنغستون، ممن عملوا فيما بعد في جامعة مانشستر، ببحوث حقلية مطوّلة في المناطق التي اتصفت بالتحضر والهجرة من أجل العمل والنمو السكاني المتسارع. أظهرت دراساتهم، التي ركزت في الغالب على مدن المناجم في شمال روديسيا (زامبيا)، كيف أنّ الأشكال التقليدية الاجتماعية، مثل القرابة، يمكن أنْ يُحافَظ عليها وحتى تقويتها في ظروف التغير المتسارع، وأن 'العودة إلى الحياة' في العالم الحديث، محملةً بمعنى جديد. كانت الدراسة المشهورة في هذا المجال لبيتر وورسلي الموسومة: *سيصدح البوق* (وورسلي 1968 [1957])، وهي دراسة *لطوائف الشحن* في ماليزيا. كانت هناك الحركات الدينية التي ربطت عناصر من ثقافة تقليدية مشتتة بعناصر للحداثة المفهومة على نحوٍ بائس (مشخصنة بالقوات الأمريكية المرابطة فيما بينهم خلال الحرب العالمية الثانية)، في أطروحة مركبة جديدة ومبتكرة رمزية ومنظمة. لم يحصل وورسلي على موافقة لإجراء البحث لأسباب سياسية؛ كونه عضوًا بالحزب الشيوعي البريطاني، وكان عليه أنْ يقيم بحثه على الدراسات القائمة.

كانت أفريقيا، وفي معظم الحالات جنوب أفريقيا، هي القاعدة الإثنوغرافية لغالبية الدراسات المنبثقة عن هذه البيئة. وفي ظلّ القيادة المتعاقبة لكودفري ويلسون وكلوكمان، بادر معهد رودس ليفنغستون ببضعة بحوث حقلية جديدة ارتبطت بالتغير الاجتماعي، حيث تمّ التحقق من تحوّل الحياة القبلية بسبب الهجرة والعمل لقاء أجر، وقام العديدون بدراسات حقلية في نفس الجماعات القبلية في المدينة وفي أوضاعهم التقليدية. درسوا العرقية أو 'العودة إلى القبلية' (ميتشل 1956؛ إيبشتاين 1958). كما درسوا العلاقات العنصرية في مدن المناجم، في وقتٍ كان لا يزال التمييز العنصري يعتبر مجال عمل علماء الاجتماع بالنسبة لغالبية المشتغلين في التيار الرئيسي للأنثروبولوجيا، ودخلوا كذلك في البحوث التطبيقية، والتي كانت غير معروفة جزئيًّا، بل ويُسخر منها جزئيًّا، في الأقسام الميتروبوليتانية.

كانت المناهج التي استخدموها مبتكرة بالتساوي، وكان لا بدّ من حلّ مشكلات دراسة الحياة الاجتماعية في مدن المناجم الفوضوية والمضطربة، وقدم العمل الحقلي الوقور لمالينوفسكي على جزر التروبرياند الصغيرة جدًّا القليل من الأفكار. بدأ البعض بتجريب الطرق الكمية، والتي كانت فيما عدا ذلك غير شائعة في الأنثروبولوجيا. كما استخدم ميتشل وإيبيشتاين وأليزابيث كولسون الإحصاء وطريقة الانحدار في محاولات لإعطاء بيانات دقيقة عن المسافة الاجتماعية وبناء الشبكة الاجتماعية. كان جون بارنز (1990 [1954]) الرائد في مجال تحليلات الشبكة، والتي صممت لتعقب العلاقات المتغيرة بين الشعوب التي لم تستقر في مكان بصورة ثابتة. اقترح جاب فان فيلسون (1967) 'طريقة الحالة الممتدة'، وهي نوع من الاستقصاء يُعزَل فيه حدث درامي منفرد أو سلسلة من الأحداث، ويُدرس في سياقات أوسع فأوسع بالتعاقب، وبالتالي يُمكّن من النظر 'من الأسفل' إلى بنى اجتماعية شاسعة، مثل الأمم، والتي يمكن أنْ تكون مستحيلة فيما عدا ذلك لتغطى بالملاحظة المشاركة التقليدية.

كانت المتوازيات لمدرسة شيكاغو أخاذة، وكان الناس في روديسيا يألفون عملهم، إلا إنّهم كانوا لا يزالون من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين البريطانيين بصورة رئيسية. كان نجاح مدرسة ساليسبيري مانشستر يقوم على حقيقة الاستعمار، وعلى احتمالات أنّها تنفتح للتحالف بين الأقسام الجامعية الميتروبوليتانية ومعاهد البحث الصغيرة في الهامش (وجد ترتيب مماثل بين جامعة كامبردج ومعهد دراسات أفريقيا الشرقية للبحث الاجتماعي في ماكيرير في أوغندا، بقيادة آيدان ساوثهول وأودري ريتشاردس). يمكن للقسم في مانشستر، الذي أسسه كلوكمان عام 1949، أنْ يقدم للعديد من طلبته زمالات بحثية لثلاث سنوات في المعهد في ساليسبيري. وقد قُطعت العلاقة بين المعهدين فقط بإعلان آين سمث عن الاستقلال من جانبٍ واحد عام 1966.

إنّ ما أظهره أنثروبولوجيو مانشستر، فوق كل هذا، أنّ التغير لم يكن موضوعًا بسيطًا للدراسة. لم يكن للواحد، أنْ يفهم – كما افترض الوظيفيون البنائيون أحيانًا – التغير ببساطة من خلال وصف البنية الاجتماعية كما كان قائمًا قبل وبعد التغيير، وأنْ يضعوا بعض القواعد الانتقالية البسيطة، والتي يمكن أنْ 'تشرح' ما الذي

ظهر في هذه الأثناء. أظهر كلوكمان وزملاؤه أنه عندما يتم التحقق من التأثيرات المحلية للصيرورات العولمية ميدانيًا؛ فإنها تتفكك في شبكات معقدة للعلاقات الاجتماعية، والتي هي في تغير ثابت وتؤثر بأحدها الآخر بالتبادل. كانت هذه هي الفكرة التي تقف خلف 'نظرية الشبكة' لبارنز، وهو مفهوم أكثر ديناميكية من مفهوم 'البنية الاجتماعية' لرادكليف براون. وقد تمّ على نحوٍ بطيء إحلال فكرة أنّ التغير يمكن أنْ يُفهم على أنه تحولات بسيطة، محكومة بقاعدة بين ظروف اجتماعية محددة، وفكرة أنّ التغير غير متنبأ به بصورة جوهرية؛ بسبب أنّه كان نتيجة العلاقات الفردية التي لا حصر لها، والتي كان كل منها انعكاسيًا ومتغايرًا. مثلت هذه الفكرة بحدّ ذاتها تحديًا جوهريًّا للوظيفية البنائية، بغض النظر عن حقيقة أنّ كلوكمان نفسه أعلن إيمانه بالتحالف مع رادكليف براون، ولم يحاول على الإطلاق أنْ يطوّر نظرية بديلة.

حصل كلوكمان على الدكتوراه في أوكسفورد بإشراف إيفانز بريجارد وفورتس، وجاء إلى المعهد في روديسيا عام 1939، وخدم كمدير من عام 1942 إلى عام 1947، حيث ترك وعاد إلى إنكلترا. تعامل الكثير من بحثه في أفريقيا الجنوبية مع القانون، والسياسة، والنزاعات وحلّها (انظر كلوكمان 1965). وعلى الرغم من انتقاله إلى مانشستر، استمرت قيادة كلوكمان غير المباشرة خلال الخمسينيات، وبقيت الصلة بين مانشستر والمعهد قريبة. لم تعطه خلفيته، كيهودي ميال إلى اليسار من جنوب أفريقيا، الكثير في سياق الدعم الأوتوماتيكي من المؤسسة الأكاديمية البريطانية، وكان من الواضح أن الفضل يعود إلى إيفانز بريجارد وفورتز في حصوله على مقعد في مانشستر (ربّما شعر خصمه المترصد له أنّ المكانة كان يجب أنْ تكون له). مع ذلك، بقي كلوكمان مواليًا للإطار الواسع للوظيفية البنائية، وكان هو من قال مرة حول مالينوفسكي: 'إنّ بياناته معقدة جدًّا لأغراض العمل المقارن' (كودي 1995). وعلى الرغم من الازدراء النموذجي هذا لإثنوغرافيا مالينوفسكي، كانت هناك (كما أشرنا أعلاه) تماثلات بيّنة بين اهتمامات بحوث كلوكمان وتلك التي لطلبة مالينوفسكي. لاحظ كوبر (1996) بتاريخه للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية أنّ كلا الفخذين يميلان إلى الالتقاء بنقطة واحدة عمليًّا في أواخر الخمسينيات، من خلال العمل المتماثل على نحوٍ بيّن لفردريك بيلي وفريدريك بارث (انظر ص 91 من الكتاب

الأصلي). كان كلوكمان مثل فرث مهتمًا بقوة بالتغيير منذ بدايات عمله، ولفت الانتباه بإسهامه إلى كتاب *الأنساق السياسية الأفريقية*، إلى التوترات بين النسق السياسي التقليدي للزولو والإدارة الاستعمارية التي فُرِضَت عليهم.

أُلهِمَ اهتمام كلوكمان بالصراع الاجتماعي بجذريته السياسية وبالنهاية بماركس، ولكنْ على الضّد من ماركس (ومثل إيفانز بريجارد)، نظر إلى الصراع كما لو كان موحدًا بالنهاية. بالنسبة لكلوكمان، ينطوي التوحيد الاجتماعي دائمًا على توازن لافت بين مصالح الجماعة؛ فقد يتم التواصل التحتي للصراعات من خلال التسويات بين القادة السياسيين، أو قد توضع التوترات التحتية للمجتمع في قنوات من خلال 'صمام الأمان' إلى مخرج غير مؤذ كما في اتهامات السحر (كلوكمان 1956)، وبالتالي يسمح بتبخرها دون تحدي النسق. على الضّد من العديد من معاصريه، كان كلوكمان مطلعًا بشكلٍ حاد على الطبيعة الصراعية لمعظم المجتمعات، والتي حُفِظَت في قطعة واحدة بصورة غير تامة، ومن خلال العمل الشاق.

بادر كودفري ولسون إلى تقديم مقاربة أخرى لقضية التغير الاجتماعي، ممن ناقش في كتابه الموسوم: *مقالة عن اقتصاديات تفكيك القبلية في روديسيا الشمالية* (1941 – 1942) قضية 'التثاقف'. تنبأ ولسون بأنّ الاستعمار سيؤدي بالنهاية إلى التغير الثقافي الساحق و'تفكيك القبلية'. وقد أُخِذَت هذه الفكرة فيما بعد من قبل فيليب ماير، الذي جادل في دراسة للسياسة الحضرية في جنوب أفريقيا على أنّ 'الاتحادات العمالية تسامت على القبائل' (ماير 1960). مع ذلك، جادل بضعة علماء أنثروبولوجيا قياديين ضّد وجهة نظر ولسون؛ مدعين بدلاً من ذلك أنّ تأثير الحياة الحضرية على الهوية تمخض عن إعادة القبلية (ميتشل 1956؛ إيبيشتاين 1958)، من حيث إنّ المهاجرين كانوا، في الوضع المعقد الجديد، قد ذُكِّروا باستمرار بهوياتهم كأعضاء لجماعة واحدة في مقابل جماعة أخرى، وأثبتت وجهة النظر هذه كونها مفيدة فيما بعد في دراسات العرقية والقومية (الفصل السابع).

أدى اهتمام كلوكمان بالتوترات والأزمات كذلك إلى بحوث مهمة في مجالٍ لم يكن مقترنًا بالعادة مع مدرسة مانشستر بالاسم: الطقوس. سادت فكرة أنّ الطقوس يمكن أنْ تخفف الصراع وتقوي التماسك الاجتماعي منذ أيام علم الاجتماع الديني لدوركهايم. وتؤدي هذه الفكرة الأساسية في عمل كلوكمان، وعلى وجه التعيين في

ذلك الذي لتلميذه فيكتور تيرنر (1920 - 1983)، دورًا كإطار فضفاض لدراسة الطقوس كصيرورة اجتماعية ديناميكية. ولكنْ بما إنّ عمل تيرنر كان مهمًّا في تحويل تشديد الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية من التماسك الاجتماعي إلى المعنى الرمزي، فإنّه سيقدم في الفصل القادم.

الفردية المنهجية في كامبردج

كانت الإسهامات من مدرسة مانشستر مهمة في إعادة توجيه الأنثروبولوجيا البريطانية من التوحيد إلى الصيرورة، ومن الاستمرارية إلى التغير. مع ذلك كان الشعب موضوع الاهتمام حذرًا. جاء فخذهم الفكري من دوركهايم بواسطة رادكليف براون وإيفانز بريچارد، وكانت استعارة المجتمع كما لو كانت جهازًا عضويًّا موحدًا بصورة وظيفية موجودًا ضمنًا في معظم أعمالهم، وإنْ كان مبتكرًا، خلال الخمسينيات. بالنسبة لطلبة مالينوفسكي - كونهم غير معاقين بالمفاهيم المسلماتية للإدماج الاجتماعي - قد يبدو التعامل مع التغير الاجتماعي أسهل، وبما إنّ مالينوفسكي نفسه أعطى الفرد الأولوية على المجتمع، فقد أعطت نظرته للحياة الاجتماعية مجالاً أكثر للارتجال والتنوع والإبداع عن الوظيفية البنائية، التي نُظِر إليها على نحوٍ متزايد كما لو أنها قيدٌ خلال خمسينيات القرن الماضي.

ومثل معلّمه، لم يكن فرث منظِّرًا بالأساس، وإنّما إثنوغرافي. أينما ذهب في العمل الحقلي - فيما بين الماورس أو التيكوبيانس في بولينيزيا، وفيما بين صيادي المالايا، وفيما بين الإنكليز في لندن - رأى أنّ هناك تغيرات اجتماعية كبيرة تأخذ مكانها. زدْ على ذلك، أنّه نظر إلى الفرد الاستثنائي كما لو أنّه كان وكيلاً حاسمًا للتغيير. في عمله النظري الرئيسي الموسوم: *عناصر التنظيم الاجتماعي* (فرث 1951)، حاول أنْ يضرب الأنثروبولوجيا الاجتماعية بوكزة نحو مزيدٍ من وجهة النظر المرنة للمجتمع. كان 'علم القرابة' لرادكليف براون وطلبته في قمته عام 1950. لم يكن إيفانز بريچارد قد أعلن بعد ارتداده، وأديرت كل الأقسام الرئيسة - ما عدا تلك التي كانت في جامعة لندن - من قبل الوظيفيين البنائيين. كان يمكن أنْ يكون مستحيلاً لفرث أنْ يتجاهل هذه الحقيقة، لذلك فهو يربط نقديًّا - ولكن بحذر - بالمفاهيم الجوهرية للوظيفة والبنية؛ حيث إنّه لا يتبرأ من مفهوم البنية الاجتماعية

المستقرة و'الفارغة'، ولكنه يقترح مفهومًا تكامليًا، يمسك بالخاصية الديناميكية المتحولة للفعل الاجتماعي. لم يُستعر ذلك المفهوم من غير رادكليف براون: *التنظيم الاجتماعي*. وبينما تشير البنية الاجتماعية إلى الترتيبات المستقرة للمجتمع، فإنّ التنظيم الاجتماعي هو التدفق الواقعي للحياة الاجتماعية، والذي تلبي فيه مصالح الفرد، وتُطور الصراعات والتسويات، وقد تنحرف الجوانب العملية للحياة اليومية بصورة معتبرة عن المعيار السائد (البنية الاجتماعية) دون أنْ تدمره. بكلماتٍ أخرى، وعلى الضّد من اعتقاد رادكليف براون، فإنّ الفعل لا ينساب مباشرةً من المعايير، ولكن يعبرها أولاً من خلال مرشّح الخيار (التكتيكي أو الاستراتيجي). كان فرث صاحب الخلق المعتدل من أكثر وسطاء الصراع المهمين في جيله. لقد جسّر الفجوات ضمن المدرسة البريطانية، مهيئًا الأرضية بنبل لمزيدٍ من الهجمات العدوانية على الوظيفية البنائية التي كانت لتأتي، فيما حافظ كذلك على حوار فعال مع علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان خلال فترة كانت فيها الاتصالات المعززة عبر الأطلسي نادرة. ومما يدعو إلى السخرية، أن كامبردج أصبحت المكان الساخن للمالينوفسكيين الجذريين، ممن لم يحاججوا فقط فكرة أنّ المجتمع متماسك بالطبيعة، وإنّما – في بعض الحالات – حاولوا أنْ ينقلوا تركيز العلم بكامله بعيدًا عن الكليات الاجتماعية ونحو الفعل الفردي. إن كامبردج الراكدة في الأنثروبولوجيا البريطانية حتى قُبَيلَ فورتس المقعد عام 1950، ستصبح في العقدين التاليين تزامنيًّا حصن الوظيفية البنائية – بصورة رئيسية من خلال فورتس وتلميذه جاك كودي – ومركزًا حيويًّا للإبداع في مجال العلم. نشر فورتس عام 1949 مقالةً بعنوان: 'الوقت والبنية الاجتماعية'، وهي مقالة من وجهة نظر وظيفية بنائية، أظهرت أنّه بينما تكشفت المحافظة للبنية الاجتماعية للأسر عبر الزمن، يبدو أنّ البنية تتغير، فيما كانت تعيد بالحقيقة بالكاد حركة معروفة جدًّا. أُخِذ هذا التلميح من قبل كودي مأخذ الجدّ في كتابه المحرّر الموسوم: *الدورة التنموية للجماعات المحلية* عام 1958. قام كودي (1919 –) بعمل حقلي لفترة طويلة في غانا، ولكنّه صنع اسمه كملفق للأطروحة المركبة الكبيرة التحريضية زائلة الرواج على نحوٍ متزايد. استجاب فورتس وكودي أيضًا، إلى روحية الزمان، حتى إذا ما كان التغير الذي وصفوه خادعًا، كان لا يزال (على المدى القصير) تغيرًا.

تابع إدموند ليش (1910 – 1989)، الذي كان أكثر الشخصيات المهولة بتأثيرها فيما بين الأنثروبولوجيين الشباب في كامبردج اهتمامات مختلفة جدًّا. كان ليش – وهو تلميذ سابق لمالينوفسكي وفرث – مهندسًا قبل أنْ يصبح أنثروبولوجيًّا، وقد عين في مكانته هذه في كامبردج عام 1953. جاءت إلى المدينة كذلك طالبة مؤثرة أخرى لمالينوفسكي وهي أودري ريتشارد، لتدير المركز الجديد للدراسات الأفريقية. قامت ريتشارد، بدراسات حقلية مكثفة فيما بين البيمبا لروديسيا الشمالية (زامبيا)، وكانت من أوائل النقاد لعمل إيفانز بريچارد عن النوير، مجادلةً في أنَّ الحقائق على الأرض لا تطابق نموذجه البسيط، وهو اعتراض مالينوفسكي معروف جدًّا. مثل فرث، قامت ريتشارد بعمل ريادي في مجال الأنثروبولوجيا الاقتصادية قبل الحرب (ريتشارد 1939)، وصنع منها عملها المبكر عن الغذاء أن أصبحت أحد المؤسسين للأنثروبولوجيا الطبية (ريتشارد 1932). كما نشرت في السنة التي جاءت فيها إلى كامبردج دراسة مؤثرة لطقوس المبادرة النسوية، شيسينكو (ريتشارد 1956). كان من خلال مكاتب ريتشارد أنْ لُحِمَت الصلة بين كامبردج ومعهد دراسات شرق أفريقيا في ماكيرير في أوغندا. ضم الأنثروبولوجيون الآخرون الذين اقترنوا بكامبردج في خمسينيات القرن العشرين جون بارنز (أشير اليه أعلاه)، وفريدريك بيلي (1924 –)، وهو من جنوب آسيا متخصص بالأنثروبولوجيا السياسية، وفريدريك بارث (1928 –)، نرويجي، ممن كتب – حينما كان في كامبردج – عمله الكلاسيكي الموسوم: *القيادة السياسية فيما بين السوات باثان* (1959) – وهو عنوان حاكى كتاب ليش المؤثر نفسه، والمعنون: *الأنساق السياسية لمرتفعات بورما* (1954). كان هناك، بكلماتٍ أخرى، القليل تمامًا من المتخصصين في مجال الأنثروبولوجيا السياسية في كامبردج في الخمسينيات، ممن كان لديهم فهم ضعيف للولاء نحو التيار المهيمن المتصلب.

كان هذا التركيز على السياسة (موضوع نادرًا ما أخذ الصدارة في عمل فورتس وكودي ذي التوجه القرابي) جزءًا من التراث المستمد من الوظيفية البنيوية (بالنهاية، وقفت السياسة في قلب *النوير*). قد يجادَل، على سبيل التأمل الباطني، أنّه بالتشديد على أهمية المؤسسات السياسية، كانت الوظيفية البنائية تحفر قبرها هي. السياسة لعبة قوة، إنّها 'فن الممكن'، وليست 'فن التشريعي'. إنّما حول مدّ القواعد (كسرها، أينما تحين الفرصة)، وليست حول التحالف المستقر للمشاركة بمعايير أخلاقية. آنفًا

أم لاحقًا، يمكن أن تأتي الأنثروبولوجيا السياسية إلى مساقات منسجمة مع الأبعاد التلاعبية الموروثة للسياسة.

حدث هذا بطرق متنوعة مع أنثروبولوجيي كامبردج. كتب بيلي (1960) عن تسلق الطائفة والسياسات المحلية في أوريسسا، شرق الهند. وعلى الضّد مما هو سائد في دراسات جنوب آسيا، نُظر إلى الاستراتيجيات الفردية والمصالح المتصارعة، ووُجدت وفرةٌ من كليهما.

كتب بارث عن السياسة في سوات، شمال شرق الباكستان، كصيرورة اشتعلت بمصالح الأفراد واستراتيجياتهم. وقد بنت مقاربته على النموذج النظري الجديد آنذاك من علم الاقتصاد والعلوم السياسية، نظرية اللعب، والتي تنظر إلى الحياة الاجتماعية بدرجة كبيرة كما لو أنّها لعبة حاصل صفرية: مكسب شخص واحد هو خسارة آخر. وفي محاولة لتجسيد الحياة الاجتماعية بصورة شكلية – مثل إيفانز بريچارد قبله – حاول بارث أنْ يمسك بالتدفق الديناميكي للمجال الاجتماعي الذي تصدع بحكم المصالح المتصارعة، وأُعين بهذه من خلال حقيقة أنّ علم النمذجة الشكلية تقدم بصورة معتبرة منذ ثلاثينيات القرن العشرين. أُبعِدت البنية الاجتماعية بعمل بارث إلى الخلفية، ليظهر بنثر اقتصادي جاف، كما لو كان 'حوافز ومقيدات' (بارث 1959). يمكن أنْ تكون المقارنة لكتاب *القيادة السياسية والنوير* تنويرية بدرجة عالية، وتشير إلى تحول كان يأخذ مكانه بأجزاء من الأنثروبولوجيا البريطانية في ذلك الوقت. تعامل كلا الكتابين مع مجتمعات بلا دولة ومشاكل الإدماج؛ إذ ناقش كلاهما جوانب سياسية للمجتمعات المتقطعة إلى فئات وشرائح. وعلى أية حال، اختلفت التحليلات تقريبًا في كل جانب؛ فإيفانز بريچارد نظر إلى البنية الاجتماعية كما لو كانت مبدأً شاملاً، بينما لعب مبدأ تحقيق الحدّ الأعلى الفردي دورًا مماثلاً لذلك الذي لبارث. رسم إيفانز بريچارد الناس بجماليات الحياة، بينما قدمهم بارث بمشهد مستعجل.

مثّل ليش – وقد كتب كتابًا حول نفس النوع العام – مقاربة أخرى إلى هذا الموضوع. كان كتاب *الأنساق السياسية لمرتفعات بورما* يقوم على عمل حقلي فيما بين والكاشن والشان لشمال بورما قبل وخلال الحرب العالمية الثانية. فَقَدَ ليش ملاحظاته الميدانية بينما كان يقوم بأداء خدمته العسكرية في بورما، ووفقًا لذلك،

احتوى الكتاب على القليل من العبارات الحرفية التي أعطيت من قبل المخبرين والقليل من الحسابات للأشخاص الواقعيين. ومع ذلك، مهما أضاع الكتاب على صعيد التفاصيل الميدانية، فقد ربح في القوة التحليلية، وربّما كان الأكثر تأثيرًا من كل مؤلفات خمسينيات القرن الماضي.

دار كتاب *الأنساق السياسية* حول التوترات والصراعات في السياسة. شارك ليش في هذا اهتمامات خصمه الرئيس في الأنثروبولوجيا البريطانية، ماكس كلوكمان، رغم أنّ مقاربتيهما تختلفان اختلافًا جذريًّا. يعمل الكاشن بنموذجين متمايزين للنظام السياسي؛ فأحدهما مساواتي (كملاو) والآخر هيكلي (كمسا). أظهر ليش، بالجوهر، أنّ التنظيم السياسي لقرى الكاشن تتذبذب بين هذين القطبين على المدى البعيد، وأنّه كانت هناك عناصر متضاربة في نسقهما الزواجي وتنظيماتهما الاقتصادية وخرافاتهما، والتي يمكن أنْ تستحضر ويتم تقصيها لتبرير كلا النموذجين. كان مالينوفسكي مخطئًا بافتراض أنّ الخرافات 'خواص اجتماعية'، وكانت الخرافات في نسخة ليش خواص للمتاعب.

وضع ليش في الفصل الأول من الكتاب تمايزًا مهمًّا بين النماذج النظرية والواقع، والذي كان وثيق الصلة بالموضوع حينها عندما كانت لا تزال النماذج النظرية لمجتمع النوير موضوع جدلٍ ساخن. جادل ليش أنّ النماذج النظرية صياغات مثالية، والتي قد تكون مفيدة في التحليل، كنقاط مرجعية مبسطة من أجل التوصل إلى توصيفات أكثر واقعية وديناميكية للمجتمع. ولكن حتى في المجتمعات 'التقليدية' بالكامل (وعلى افتراض أنّها مستقرة)، فإنّ المعايير ليست نسخًا بسيطة للفعل (كما افترض إيفانز بريجارد)، وإنّما نقاط للغموض والتشديد التي أنتجت من خلال لقاء المصالح المتعارضة، واستخدمت من قبل تلكم المصالح لترتقي بهذه الأغراض. لم يكن ليش واضحًا بصورة تامة فيما يتعلق بالتمايز بين النماذج النظرية المخترعة من قبل عالِم الأنثروبولوجيا والنماذج النظرية الأصلية، ويعطي هذا استنتاجاته نكهةً تأملية إلى حدٍّ ما. يلج هذا الكتاب فيما عدا ذلك بتعقيدات الخرافة، كاشفًا مستويات المغزى التي كانت غير منظورة في السابق. أظهر الكتاب أنّ الحياة الاجتماعية متقلبّة من حيث الجوهر، وأنّ الفئات الثقافية قابلة للتفنيد وهي منفتحة على تفسيرات متباينة، وشددت على الوظائف المبررة للخرافة في

السياسة، لقد لعبت دورًا محوريًا لتأسيس برنامج بحث لا يزال حيًّا جدًّا ونحن نكتب هذا الكتاب.

نحو نهاية الستينيات، فقدت الأجواء في محيط كامبردج بعضًا من حدّتها؛ حيث ترك العديد من الطلبة الموهوبين ليبدأوا أعمالهم هم. وبعد مغادرة ريتشارد عام 1967، بقي في الجماعة الأصلية فقط ليش وكودي وفورتس. تحول اهتمام ليش من السياسة إلى الرمزية (الفصل السادس)، وتابع كودي مشروعاته المقارنة، وكان فورتس يقترب من التقاعد. كان بارث من الطلبة الأكثر تأثيرًا، وأصبح عام 1961، أستاذًا للأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة بيركن، النرويج، حيث بنى قسمًا مكرسًا للفردية المنهجية. تضمنت الإسهامات لهذا القسم دراسات لقضايا التنمية في السودان والمقاولات والهامشية الاقتصادية لشمال النرويج، وعلى نحوٍ متزايد العلاقات العرقية. نشر بارث عام 1966، كراسًا صغيرًا بليغًا أسماه: *نماذج نظرية للتنظيم الاجتماعي*، وكان محاولة ملهمة لتدمير المفهوم الدوركهايمي للمجتمع على بعضه. جادل بارث هنا على أنّ البناء الاجتماعي هو ناتج 'المناقلات' والتبادلات الاستراتيجية العملية بين الأفراد المتطرفين، والذين يولدون بالنهاية إجماعًا في القيم، وكذلك الحال انتظامات إحصائية في 'الشكل الاجتماعي' الذي نشير إليه كمجتمع. خلق هذا العمل، والذي كان مستلهمًا التقنيات النظرية الرسمية التي كسبت راهنية في الاقتصاد وعلم السياسة في حينها، جدلاً معتبرًا، وكان ربما الهجمة الأشد شراسة على الوظيفية البنائية حتى اليوم. أعاد بارث عام 1967، تحرير الكتاب لما يعرف هو به اليوم (والذي سنعود إليه في الفصل السابع)، أي: *الجماعات العرقية والحدود* (بارث 1969).

تحليلات الدور ونظرية النسق

أصبحت دراسة التفاعل الاجتماعي، والتي كانت دائمًا رئيسية بالنسبة للأنثروبولوجيا البريطانية، مع الفردية المنهجية أكثر بروزًا، ولم تحقق على الإطلاق نفس المكانة في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث احتلت الثقافة مرحلة مركزية. وكما لوحظ من قبل كانت هناك استثناءات مهمة. يخطر على البال عمل مدرسة شيكاغو والأنثروبولوجيين الاقتصاديين الشكليين، وكذلك الحال بالإسهامات ذات التوجهات

السيكولوجية لرالف لينتون (الفصل الرابع). كان لينتون هو الذي قدم التمايز الشائع فيما بعد بين *المكانة والدور* (لينتون 1937)، والذي يتطابق (على مستوى الفرد) على نحوٍ قريب مع تمايز فرث فيما بعد بين البناء الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي (على مستوى المجتمع). تعرّف المكانة، بلغة لينتون من خلال المعايير الأخلاقية، توقعات من الأفراد الآخرين والمكانة الرسمية للشخص في نسق علاقاتي. الدور، على الضّد من ذلك، تحقيق الشخص للمكانة في السلوك الواقعي. بينما المكانة ثابتة، معطاة، مثل نص الدراما تمامًا، فإنّ الدور ديناميكي. إنّه يقوم على المكانة، كما يستند أداء الفاعل على النص الدراماتيكي، ولكنّه لا يستطيع أنْ يقلله. يتطلب ويمكّن تحقيق الدور تفسيرًا فاعلاً ومغادرة مبتكرة عن النص.

كان لينتون كذلك أول من كتب بصورة منظمة حول الفرق بين المكانات المكتسبة والمكانات المعزوة، وحول صراع الأدوار. فيما عدا ذلك، كان إيرفنج كوفمان عالِم الاجتماع المتخصص على المستوى الجزئي، المنظّر الاجتماعي الذي عُرف بنظريته في الدور، وقام بدراسات تفصيلية للتفاعل والاتصال في أوضاع صغيرة المدى جدًّا في المجتمع الحديث، وطوّر عدّة مفاهيمية دقيقة لوصف الطقوس وروتين الحياة اليومية. وعلى الضّد من بارسونز – المنظّر الاجتماعي المهيمن في الولايات المتحدة في حينها – ركز كوفمان بثبات على الفاعل، على حوافزه أو حوافزها، استراتيجياته أو استراتيجياتها، قراراته أو قراراتها. قدم في كتاب *تقديم الذات في الحياة اليومية* (1959) وجهة النظر *المسرحية* عن الحياة الاجتماعية، والتي أخذت مجاز الفاعل على المسرح أكثر بكثير مما فعل لينتون. أظهر كوفمان من خلال إضافة مصطلحات مثل: مسافة الدور، والوصمة، والاتصال المسرف ودون مستوى الاتصال، والأطر وطقوس التفاعل إلى مفردات العلوم الاجتماعية، كما أظهر كيف أنّ كل فاعل لديه مجال واسع للمناورة ضمن القيود التي طرحت من قبل المكانة. رفعت ملاحظاته الدقيقة للناس المتفاعلين في ظروف الحياة اليومية بينما يلاحظون ويفسرون ويوصلون نواياهم وردود أفعالهم (ما إذا كانت عفوية، واعية ذاتيًّا أو مزيفة) فهمنا إلى مستويات جديدة للتأمل المكثف الذي يميز الحياة الإنسانية الاجتماعية (انظر كوفمان 1967).

على الضّد من الكثير من العمل الذي قام به علماء أنثروبولوجيا أمريكان في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، عبرت كتابات كوفمان الغضّة النيّرة وغالبًا

المثيرة الأطلسي بسرعة، حيث استخدمت بسعادة في الحرب ضدّ الوظيفية البنائية، رغم أنّه نفسه كان متأثرًا بقوة بدوركهايم. بالمقابل، كان تأثير كوفمان مقتصرًا بالبداية على علم الاجتماع في الولايات المتحدة الأمريكية.

كان لابتكارٍ آخر في بدايات سنوات الحرب مصير مشابه إلى حدٍّ ما. طُورت السبرانية أو *علوم الضبط*، وهي نظرية الأنساق المعقدة، ذاتية التنظيم (الحواسيب مثل رئيسي)، أواخر الأربعينيات من قبل جماعة ذات اختصاصات متداخلة بقيادة عالِم الرياضيات نوربيرت فاينر (1948)، وعلى الفور حققت أهمية عملية بتصميم الحاسوب. وضع علماء الإيكولوجيا، والبيولوجيا، وعلماء النفس الإدراكيون، والاقتصاديون ودارسون بعدد من العلوم النظرية الأخرى قيد الاستخدام. دخلت السبرانية الأنثروبولوجيا في مرحلة مبكرة، والفضل لكريكوري بيتسون، والذي كان مقترنًا بجماعة فاينر. ركزت السبرانية وهي فرع من فروع المعرفة العلمية المعقدة والفنية جدًّا على العلاقة السببية الدائرية أو *التغذية الارتجاعية*، حيث يؤثر 'السبب' و'النتيجة' بالتبادل على أحدهما الآخر. زدْ على ذلك، أنّ الدراسات السبرانية هي تدفق *المعلومات* في مثل هذا المحيط، من خلال ربط المحيط بالمحيط بطريقة النقلات المنطقية (التي تدير التدفق على امتداد طرق مفصلة من خلال النسق)، تُشكل شبكة واسعة متداخلة، وترسِل نبضات ذات معنى، والنسق البيئي والجسم هما أمثلة لمثل هذه الشبكات، وكما أدرك بيتسون لا وجود لسبب أن المجتمع لا يمكن أنْ يوصف بنفس الطريقة. النتيجة نوع من الوظيفية، وبالحقيقة، يمكن الادعاء أنّ السبرانية تسلّم في الأقل جزئيًّا بالانتقادات ضد التفسير الدائري المهجور، لتحلّ الوظيفية، في الأقل على نحوٍ كامن، أكثر آثامها جلاء. على أية حال، تختلف الأنثروبولوجيا الملهمة سبرانيًّا عن الوظيفية، من حيث إنّ كل الترابطات الداخلية للنسق ينبغي أنْ تفصل بوضوح.

ابتكر بيتسون في عدد من المقالات التي جمعت فيما بعد في كتاب جاء بعنوان: *خطوات إلى إيكولوجيا العقل* (1972)، نظرية الاتصال الإنساني التي طبقها (بإبداع، وأحيانًا على نحوٍ يثير الشبهات) على موضوعات متنوعة كما في الجماليات، والمرونة الإيكولوجية، واتصالات الحيوان، والشيزوفرينيا وتكوين الذات. كان الإسهام المهم في مفهومه *الاتصالات الماورائية*، والتي أشارت إلى الرسائل المتجسدة في الاتصال الاعتيادي الذي يخبر المتلقي أنّه يتلقى معلومات من *نوع خاص*. ومن خلال تأطير

الرسائل بهذه الطريقة، فإننا قادرون على أن نحدد لكل واحد السياق الذي يعود إليه (هذا حب، وهذا لعب، وهذه سياسة).

يشبه بيتسون كوفمان في هذا الجانب من تفكيره، ومثل كوفمان فقد أهمل من قبل معظم علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان في أيامه. ومع ذلك، مرة ثانية مثل كوفمان، كان له أنْ يمارس تأثيرًا غير منظم، ولكن مثابر على علماء الأنثروبولوجيا في معظم البلدان خلال الفترة المتبقية من القرن العشرين.

يتطلب العالم الذي يتغير نظريات تخاط لدراسة التغير، كان ذلك هو التحدي الأساسي الذي واجهه علماء الأنثروبولوجيا في كلا البلدين: بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. في كلا الحالتين أيضًا، ظهر هذا التحدي على خلفية النظريات الاجتماعية المتجانسة التي وصفت التصور المثالي جدًّا للمجتمع (البنية الاجتماعية) أو الثقافة (أخلاقيات). كان رد فعل كلا الجماعتين من المبتكرين مع تركيز على الجانب العملي للحياة. وعلى أية حال، إذا كانوا قد اشتركوا باهتمام في الصيرورات العملية المادية للتغير، فقد اختلفوا بعمق فيما يتعلق بكيفية أنْ تدرس هذه الصيرورات. انطوت إعادة اكتشاف ماركس ومورجان في الولايات المتحدة الأمريكية على تركيز على المؤسسات، والتحليلات البنائية للتفاوت، وظروف التنمية والتخلف، وجوانب أخرى للتغير واسع المدى. ومن أنثروبولوجيا بيندكت الفردية السيكولوجية، تحرك ستيوارد ووايت وطلبة آخرون من الفردي إلى الصيرورات التاريخية بعيدة المدى. وفي بريطانيا، كانت الحالة على العكس؛ إذ تحول الاهتمام من الجمعي إلى الفردي. كانت الوظيفية البنائية كنظرية متشددة رائدة، جمعية في توجهاتها، وقد هوجمت ليس فقط لتقديمها تصورًا ثابتًا مجمدًا للعالم، وإنّما كذلك لعدم تركها فضاء للفرد يناور فيه. بينما في التحليلات الأمريكية، كان التغير نتيجة الصيرورات غير الشخصية والتاريخية، فقد كان وكيل التغير النموذجي في بريطانيا هو الفرد الذي يفكر بطريقة استراتيجية ومحسوبة أو المقاول المبدع. زد على ذلك، بينما رأى التطوريون الأمريكان السلطة (تطابقًا مع ماركس) نتيجةً للديناميات الاقتصادية العولمية، نظر التفاعليون البريطانيون (تطابقًا مع فيبر) إلى السلطة على أنّها مورد سياسي خاضع إلى المنافسة الفردية. وعليه، كانت الحركة نحو 'التغير' متنوعة.

أخذت تغيرات رئيسية أخرى مكانها في مجال الأنثروبولوجيا خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وإذا ما أظهر هذا الفصل كيف أنّ الاقتصاد والسياسة قد أعيد تنظيرهما؛ فإن الفصل القادم سيظهر كيف أنّ النظريات الجديدة للمعنى الرمزي حولت الموضوع. هنا، أيضًا، اختلفت التنمية في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، رغم أنّ المشاكل المطروحة كانت متشابهة. ومع ذلك، كان المنظّر الأكثر أهمية فرنسيًّا.

- 6 -

قوة الرموز

اكتشف علماء الأنثروبولوجيا التغير في خمسينيات القرن الماضي، إما كحركة تطورية (في الولايات المتحدة الأمريكية) أو كابتكار فردي (في بريطانيا)، ولكنّهم كانوا كذلك يكتشفون المعنى. لم يكن التأمل في معنى الرموز شيئًا جديدًا. بالحقيقة، في الولايات المتحدة الأمريكية، لم يكن 'الاكتشاف' أقل تدميرًا؛ حيث نظر أكثر علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان الشباب أهمية، كليفورد جيرتز وديفيد شنايدر إلى نفسيهما على أنّهما الوريثان المباشران لتقليد بوا. وفي بريطانيا كان الوضع مختلفًا. هنا، كانت لا تزال دراسة المعنى مقترنةً بفريزر، ممن تأمل بكثافة في وظائف السحر في *الغصن الذهبي*. درس دوركهايم الدين، ولكن في جانبه الطقوسي، بدلاً من أنْ يكون كعالَم للمعنى، وكان مهتمًّا بالممارسة التنظيمية للدين، بدلاً من مضمونها. لم يكن علم الاجتماع التفسيري لفيبر معروفًا بصورة جيدة جدًّا. وعليه، اصطبغت دراسة المعنى، في السياق البريطاني، بالتطورية التي تمّ تفاديها في أحسن الأحوال. وهنا، كان الاستثناء الكبير لهذه القاعدة إيفانز بريجارد ممن اتبع بوضوح موضوعة فريزر في دراسته لمهنة السحر لدى الزاندي، قبل أنْ يصبح المروّج الرئيس للوظيفية البنائية. سيتحول هو الآن إلى كافر ويقود الأنثروبولوجيا البريطانية في هذا الميدان الجديد. وفي فرنسا، أُخِذت طرق مختلفة بصورة كلية، ونُظِر إلى بنائية ليفي شتراوس على نطاقٍ واسع باعتبارها الإنجاز المتوّج للتقليد من دوركهايم وموس. ولكنْ هل كانت كذلك؟ كان على المثقفين الفرنسيين أنْ يقضوا العديد من السنوات في مناقشة هذا السؤال.

نتحول إلى الوضع البريطاني أولاً. الآن، لم يكن الاهتمام بالمعنى غائبًا كليًّا عن التيار الرئيس للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. كان المثل على ذلك المقالة البذرة التي كتبها جاك كودي والمنظر في مجال الأدب آيان وات الموسومة: 'نتائج التعليم' (كودي ووات 1963)، والتي جادلا فيها على أنّ الكتابة غيّرت بصورة عكسية كلا الجانبين البنية الاجتماعية وبنية التبرير (أو الطراز الإدراكي) للمجتمع. اهتمت المقالة، التي أشعلت الجدل بتشعبات معقدة في جانب بسبب أنّها تقاطعت مع المفهوم المستفيض لـ 'فعل ككتاب' الذي اقتُرِحَ من قبل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (انظر ريكور 1971) بالتأكيد بالمعنى، ولكن *بالوظائف* الاجتماعية للمعنى، وليس المعنى بحدّ ذاته. كان إيفانز بريچارد أكثر جذريةً من هذا.

كان من الممكن أنْ يكون إيفانز بريچارد جذريًّا. وعندما أعقب رادكليف براون كأستاذ في جامعة أوكسفورد عام 1946، كان قد ألف مؤلفين ضخمين مؤثرين، واشترك بتحرير كتاب: *الأنساق السياسية الأفريقية* الذي حدد جدول البحث الرئيس للأنثروبولوجيا البريطانية لعقدين من الزمن. وكان للمجلد المرافق: *الأنساق الأفريقية للقرابة والزواج*، الذي حُرِرَ من قبل رادكليف براون وفورد تأثير أقل بكثير. مع فرث في جامعة لندن وفورتس في جامعة كامبردج، كان إيفانز بريچارد بلا شك عالِم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأكثر قوة آنذاك. عندما تبرأ في محاضرته الموسومة: 'الأنثروبولوجيا الاجتماعية: الماضي والحاضر' عام 1950، من الوظيفية البنائية وسحب نفسه من معلمه، كان ذلك خبرًا رئيسيًّا ومن المستحيل تجاهله بالنسبة للمجتمع الأنثروبولوجي. في المحاضرة، ادعى، في جانب، أنّه هراء أنْ نعتقد أنّ الدراسات التزامنية يمكن أنْ تعطي نظرة تتسم بذات العمق كما في الدراسات التاريخية. وفي جانب آخر، فإنّ لدى الأنثروبولوجيا الاجتماعية الكثير مما تشترك به مع التاريخ مما لديها مع العلوم الطبيعية، في السياق المنهجي. كان رافضًا لدعامتين اثنتين من الوظيفية البنائية. في عمله اللاحق، تخلى إيفانز بريچارد عن البحث عن 'القوانين الطبيعية للمجتمع'، وحاول على نحوٍ أكثر واقعية، أنْ يفهم معنى المؤسسات الاجتماعية المعينة. كان كتابه الثاني عن النوير الموسوم: *القرابة والزواج بين النوير* (1951ب)، أكثر وصفيةً وأقل طموحًا من النواحي النظرية من كتاب

النوير الأول. وقد احتوى الكتاب على أفكار أقل جدلية، كانت بلا شك أنيقة، ولكن بنماذج نظرية بسيطة *للنوير*؛ مما أدى إلى 'الثورة' التي وصفت في الفصل السابق.

نشر الفيلسوف بيتر ونش عام 1958 كتاب: *فكرة العلم الاجتماعي وعلاقتها بالفلسفة*، وهو الكتاب الذي مارس تأثيرًا معتبرًا على الخطاب الأنثروبولوجي حول الترجمة ما بين الثقافات. جادل ونش في الكتاب على أنّ من المستحيل إقامة معرفة موضوعية و'قابلة للاختبار' حول الظواهر الثقافية، من حيث إنّ معناها كان محددًا من خلال الكون الثقافي الذي كانت هذه الظواهر جزءًا منه. تبنى ونش بقوة وجهة نظر نسبية، مجادلاً أنّه لا وجود لوجهة نظر ذات امتياز 'مستقلة سياقيًا' مما يمكن من خلاله أنْ تقارن وتقيم الثقافات الأخرى، فيما عدا تجاربنا الشائعة للصيرورات الكونية جسديًا، مثل الولادة والجِماع والموت (اقتبس ونش نفسه من إليوت في هذه النقطة). كانت الأنثروبولوجيا الثقافية، بنظر ونش، غرابة ثقافية غربية تقف على الند مع مؤسسة السحر فيما بين الزاندي، وليس لديها الحق في أنْ تصل إلى المعرفة كما لو كانت ذات امتياز. استخدم ونش مؤلف الزاندي كمثل رئيس للمكانة غير القابلة للدفاع عنها فلسفيًا، منذ أنْ قدم إيفانز بريچارد شرحه 'العلمي' للاعتقاد 'الخاطئ بجلاء' في السحر. ماذا لو قُلِبَت الطاولات؟ كيف لنا أنْ نحكم ما إذا كان شرح 'السحر' للاعتقاد 'الخاطئ بجلاء' في العلم يمكن أنْ يكون أقل حقيقية؟ كان كتاب ونش نقطة البداية لجدل طويل ومهم حول العقلانية والترجمة الثقافية، التي أسهم بها كلا الجانبين الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا (بي. ولسون 1970؛ هولس ولوكس 1982؛ أوفرنك 1985).

ولعلّ مما يستحق الملاحظة أنّ إيفانز بريچارد بدا أنّه وصل إلى وجهة نظر مشابهة على نحوٍ مستقل عن ونش. كان المجلد الثالث لثلاثية النوير الموسوم: *دين النوير* (1956)، أكثر تفسيريًا من أنْ يكون شرحيًا. عند البداية، يصرح المؤلف أنّ طموحه الرئيس أنْ يجعل نظرة النوير إلى العالم مفهومة، وليس أنْ يشرحها سوسيولوجيًا. بهذا، كان على توافق مع زميله في جامعة أوكسفورد وقرينه المقرب في فترة عمله اللاحقة، كودفري لاينهاردت، والذي كان عمله اللاحق عن جيران النوير، الدنكا، تفسيريًا على نحوٍ مشابه (انظر لاينهاردت 1961). أصبح الفهم والترجمة الآن

مهمة أكثر إلحاحًا من الشرح والبحث عن "القوانين" العامة. ومن جانب آخر، فإنّه صحيح كذلك، كما تقول ميري دوكلاس (1980) طالبة إيفانز بريجارد، أنّ إنتاجه كله كان معلّمًا بالاستمرارية من كتاب الزاندي فما فوق. حتى كتاب *النوير*، والذي غالبًا ما كان يوصف باعتباره النموذج الأصلي للتشدد الأنثروبولوجي، هو بالحقيقة كتاب استحضاري، وحتى كتاب شاعري.

وبينما يوصف التركيز المعاد تجديده عن التغير في الأنثروبولوجيا البريطانية في الغالب كانتقال من البنية إلى الصيرورة، كان التغير من وجهة نظر إيفانز بريجارد حركة من الوظيفة إلى المعنى. وهناك اثنان من أعقابه الفكريين على نحوٍ خاص، في العقود اللاحقة لمحاضرة ميريت، سيحققان الوعد لخلطة علم الاجتماع الجزئي المهتم بالإدماج، والمنهجية التفسيرية المهتمة بالمغزى الرمزي.

كان الأول طالب كلوكمان وهو فيكتور تيرنر (1920 - 1983). طور تيرنر وجهة نظر خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين عن الرموز والتماسك الاجتماعي والتي أصبحت مؤثرة على نحوٍ متزايد منذ ذلك الحين. وعلى الضّد من ليش، كان تيرنر مهتمًّا بصورة رئيسية بالطقوس، وليس بالخرافة. وبينما رأى ليش جرثومة التفكك الاجتماعي في الخرافات، رأى تيرنر بالنهاية الطقوس كعامل تماسك (رغم أنّها ليست كما لو كانت غير متغيرة). كما لمح دوركهايم، فقد قدما مادة عظيمة للإثنوغرافي من حيث إنّهما عبرا عن القيم المركزية وتوترات المجتمع بشكلٍ مركز بكثافة. كانت مقاربة تيرنر إلى الطقوس، والتي كانت تتوجه على نحوٍ متزايد إلى الرموز وليس إلى الإدماج الاجتماعي، قصدت فيما عدا ذلك إلى أنْ تربط اهتمامًا بالمعنى الرمزي مع المفهوم الدوركهايمي التحتي للتماسك. قدم تيرنر في واحدة من أكثر المؤلفات البريطانية تأثيرًا في خمسينيات القرن الماضي كتابيه الموسومين: *الانشقاق والاستمرارية في المجتمع الأفريقي* (تيرنر 1957)، مفهوم *الدراما الاجتماعية*. كان تركيزه الإثنوغرافي كما في معظم كتاباته عن الطقوس على سكان النيمبو لشمال روديسيا (زامبيا)، وكانت المشكلة الرئيسية كلاسيكية، وهي كيف أنّ المجتمعات الأمومية (مثل النيمبو) تحلّ مشكلة الإدماج؟ وبينما تتوحد قضايا التعاقب والميراث وعضوية الجماعة في مبدأ واحد فيما بين المجتمعات الأبوية، فإنّ هناك حقوقًا وواجبات مختلفة تقوم على معايير مختلفة فيما بين الجماعات الأمومية. تعطي المعايير التحتية في الدراما

الاجتماعية، والتي تميل إلى أنْ تكون طقسًا للعبور، تعبيرًا رمزيًّا، وبذلك يساهم الطقسَ بعملية إدماج المجتمع.

رغم أنّ المؤلَف كان وظيفيًّا بنائيًّا في فرضياته الأساسية، فقد اقترح أنّ التغيير قادم في الطريق. ففي سلسلة مقالات كتبت أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، وطبعت بعنوان: *صيرورة الطقوس* عام 1967، طور تيرنر نظريته المؤثرة للاتصال الطقوسي. وفي كتاب '*بين بين: فترة عتبة الشعور في طقوس العبور*'، قدم مفهوم *العَتَبَة الشعورية*، والتي أصبحت فيما بعد بذرة في الدراسات الأنثروبولوجية للطقوس (وتبدو أحيانًا، تقريبًا أي شيء آخر). آخذًا إلماعته من عمل فان كينيب المبكر عن طقوس العبور، اعتبر تيرنر الطقوس، وعلى وجه التعيين مبادأة الطقوس، كما لو كانت تحولاً حيث يتحرك الشخص من حالة محددة واحدة إلى أخرى، مع فترة تدخل للايقينية والأزمة. إنّها حالة الأزمة هذه – مرحلة عَتَبَة الشعور– حيث تركيز الطقوس، والتي ترمي إلى السيطرة عليها وأنْ تفرض قيم المجتمع على الأفراد المتذبذبين ممن هم، لفترة قصيرة ولكن حرجة، في حالة 'بين بين'. في هذه 'الفجوة' بين المكانات الاجتماعية، تُطَبَق قواعد لا هي قديمة ولا هي جديدة، وتجبر الأنثى الفرد لتتأمل في وضعها، ومكانها في المجتمع، وبالحقيقة وجود المجتمع على ما هو عليه. وعليه، عتبة الشعور حالة نقدية وكذلك إبداعية للكينونة، ويبدو التغير لينطوي على طاقة لأي طقس. مع ذلك، في النهاية، تقريبًا على الدوام يعاد إدماج المبادأة في المجتمع.

بكلماتٍ أخرى، هناك استمرارية مع دوركهايم وكلوكمان في عمل تيرنر، والذي يقف فيما عدا ذلك منتصبًا من خلال التشديد على الفرد، وانشغاله بمعنى الرموز، وتركيزه على المراحل النقدية في الصيرورة الاجتماعية. شدد تيرنر كذلك على التعددية الصوتية أو المعاني التعددية للرموز، على نحوٍ يتضمن أنّ الرموز نفسها مصدر مليء بالتوتر للتغير، وأنّ الرموز المماثلة يمكن أنْ تعني أشياء مختلفة بالنسبة لأناس مختلفين، وبالتالي تخلق فهمًا للمجتمع المحلي فيما بين الناس ممن كانوا فيما عدا ذلك مختلفين. في عقدين اثنين آخرين، استبعت الفكرة الأخيرة من قبل طلبة موضوع القومية.

كانت ميري دوغلاس (1921–) أحد أعقاب الإرث الوظيفي البنائي الأفريقي، والتي أعطت الأنثروبولوجيا الاجتماعية دفعة محددة نحو دراسة الرموز في سياقها الاجتماعي. درست دوغلاس والتي كانت طالبة لإيفانز بريجارد، ليل الكاساي،

الكونغو البلجيكية، أواخر خمسينيات القرن المنصرم. جلبها هذا في اتصال قريب مع الأنثروبولوجيا البلجيكية، وأصبحت بالنهاية أكثر تأثرًا بدوركهايم نفسه بدلاً من رادكليف براون. لم يكن كتابها المبكر الأكثر تأثيرًا هو الذي خرج من العمل الحقلي، وإنّما الدراسة النظرية والمقارنة للحدود والتصنيف الرمزي الموسومة: *النقاوة والخطر* (1966). ربطت الدراسة تقريبًا الوظيفية البنائية المتشددة بالتحليلات الرمزية رفيعة المستوى بانيةً على كلا التقليدين البنائية والتحليل النفسي، وصار كتاب *النقاوة والخطر* ناجحًا بدرجة كبيرة في كلا المجالين داخل الأنثروبولوجيا وخارجها، وبطريقةٍ ما أصبح النّد البريطاني المقابل لكتاب *أنماط الثقافة*. في كلا الحالتين، كان الاهتمام بهوية الجماعة والقيم، ولكن فيما لم تنظر بينيدكت وراء الجوانب الرمزية للثقافة، ربطت ميري بثبات الرموز بالمؤسسات الاجتماعية بالطريقة الدوركهايمية التقليدية. وبنظرها، فإنّ الرموز وسائل للتصنيف الاجتماعي، والتي تميز بين الفئات المتنوعة للموضوعات أو الأشخاص أو الأفعال، وتحافظ عليهم منفصلين. يعكس نظام النسق التصنيفي ويرمز النظام الاجتماعي، وتُمثل لذلك الظواهر 'الوسيطة'، 'غير المصنّفة' تهديدًا للاستقرار. وتعتبر الأفاعي (حيوانات بلا أرجل) والمواد التي تخرج خارج الجسم كإشكالية، تنظم الأغذية في الغالب بتراتبات لـ 'نقي' والـ'ملوث'، والتي ليس لها ما تفعله بقيمتها الغذائية. ومن حيث إنّها تتحدى النظام القائم، فإنّ فضلات الجسد ملوثة على نحو عام وتنطوي على مخاطر. وبينما ينظر بارث على سبيل المثال إلى الشخص المتشدد، غير المصنّف كمقاول محتمل، تنظر دوغلاس إلى نفس الشخص كشذوذ تصنيفي. ويشير هذا التضاد إلى الفرق بين وجهة النظر النسقية ووجهة النظر التي تتمركز على الفرد، كما تظهران في الأنثروبولوجيا البريطانية في الستينيات.

شذب ووسع كلا المنظرين دوغلاس وتيرنر وجهتي نظرهما خلال العقود التالية. تقوم دوغلاس التي لا تزال ناشطة حتى اليوم بعمل رائد عن الاستهلاك الاقتصادي (دوغلاس وآيشيروود 1979)، في مجال مخاطرة الإدراك والتكنولوجيا الحديثة والأنثروبولوجيا المؤسساتية. وعمل تيرنر، الذي انتقل إلى الولايات المتحدة عام 1961، على تطوير أفكاره بعتبة الشعور في نظرية عامة لـ *أداء* الطقوس (تيرنر 1961، 1974، 1987). ورغم أنّ تيرنر توفي عام 1983، استمر تأثيره ليتنامى خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، حيث رُحّبَ باهتمامه باللعب التشكيلي والتأملية

من قبل حركة ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا، ومن قبل علماء أنثروبولوجيا مهتمين بالتجربة الجسدية والعواطف والأبعاد الرمزية للقوة (الفصل الثامن). وكذلك رغم أنّ خط رحلته الفكرية مر من الوظيفية البنائية المتشددة إلى التركيز الراديكالي على الجماليات والأداء، فقد بقي في قلب الإرث الدوركهايمي، وقد اختلفت دوركهايميته جذريًّا عن تلك التي عرف بها رادكليف براون.

العلم العرقي والأنثروبولوجيا الرمزية

بينما رفض العديد من علماء الأنثروبولوجيا في السنوات المبكرة لما بعد الحرب، وبخاصة في بريطانيا، المحاولات لتحويل الأنثروبولوجيا إلى علم دقيق؛ ذهب آخرون بالاتجاه المعاكس. لم تكن هذه هي الحالة فقط مع علماء الإيكولوجيا الثقافيين الأمريكان ودعاة الفردية المنهجية البريطانيين، وإنّما كذلك على نحوٍ يدعو إلى التعجب مع أناس يعملون ضمن الإطار الواسع للأنثروبولوجيا اللغوية الأمريكية.

تقصى بضعة علماء من أعقاب سابير دراسة معاني الكلمات وبنى اللغة في المجتمعات التقليدية بطريقة دقيقة. تمّ ضبط بضعة من هذه الطرق الكمية المنهجية لقياس التكرارات والصلات بين المصطلحات الأصلية، وعملوا على نحوٍ قريب مع علماء النفس واللغة وآخرين ممن دخلوا في المجال التشعبي الطالع للعلوم الإدراكية (الفصل التاسع). كان هارولد كونكلن فيما بين العلماء الأكثر تقدمًا، وكذلك جارلس فريك وورد كودإيناف، والذين أسهموا بتطوير *علم العرقيات* في الخمسينيات. كان علم العرقيات مهتمًا بوصف 'قواعد النحو الثقافية'، من خلال التعرف على القطاعات البانية لعالَم دراسة معاني الكلمات أو أنساق المعرفة. إنّهم يبنون على كلا الجانبين الثقافة واهتمام مدرسة الشخصية في التنشئة الاجتماعية، وعلى علم اللغة الرسمي وعلى الدراسة المقارنة للتصنيف، حيث قام سابير وورف (وقبلهما، دوركهايم وموس) بعمل رائد. ظهر علم العرقيات بشكله الأكثر تقنية، *كتحليل مكوناتي*، رابطًا الأنثروبولوجيا اللغوية والمنهجية الكمية بالاهتمام العام في الخمسينيات بالقرابة.

مات علم العرقيات بشكله الأصلي في وقتٍ ما خلال الستينيات، إلا إنّ القضايا العامة التي طرحها تمت متابعتها فيما بعد في الأنثروبولوجيا الإدراكية (انظر دي. أندراد 1995؛ شور 1996). وبغض النظر عن المنهجية، كانوا مهتمين بدرجة

كبيرة بالعلاقة بين العام والمفصل ثقافيًا في أنساق المعرفة الإنسانية. كان التصنيف على أساس اللون ميدانًا مبكرًا وبسيطًا نسبيًا، والذي تمّ تقصيه بهذه الطريقة، وكانت هناك كذلك خطوط موازية ممتعة بين اهتمامات علم العرقيات وجدل العقلانية الظاهر في بريطانيا من جهة، واهتمامات بنائية ليفي شتراوس من جهة أخرى. ومع ذلك، على الضّد من ونش وليفي شتراوس، عمل علماء العرقية بصورة استنتاجية، محشدين كمية مهولة من البيانات والتي شُذِبت من خلال الحواسيب الجبارة والبطيئة المتوفرة اليوم.

بعد وفاة بوا، صار كروبر ربّ عائلة الأنثروبولوجيا الأمريكية، ونشر عام 1952، مع كلايد كلوكهون (1905-1960)، كتاب *الثقافة: مراجعة نقدية للمفاهيم والتعريفات*، والذي ناقش فيه 162 تعريفًا للثقافة، وانتهى إلى التوصية بالتخلي عن مفهوم تايلور وبوا الجامع المانع لصالح تعريف محدد بالثقافة الإدراكية (الرمزية وذات المعنى).

كانت الأنثروبولوجيا الأمريكية في الخمسينيات لا تزال الهيمنة عليها بدرجة كبيرة من قبل طلبة بوا، ممن أنتجوا عملاً متنبأً به في مجال تقليد الثقافة - الشخصية، والذي غالبًا ما كان مدمجًا بالأفكار الدوركهايمية والفيبرية، والتي كانت تكسب القبول تدريجيًا في الولايات المتحدة الأمريكية، بدرجة كبيرة من خلال عمل بارسونز، ممن تشارك مع بضعة علماء أنثروبولوجيا أمريكان رواد في حينها. كان كتاب *مهنة السحر لدى النافاهو* (1944) لكلوكهون أحد أكثر المؤلفات متعةً، والذي يشبه مؤلف الزاندي لإيفانز بريجارد، من حيث إنّه حاول الربط بين التحليل الوظيفي السوسيولوجي ووجهة النظر النفسية.

كان للميل نحو دراسة المعنى والتي أخذت مكانها في الأنثروبولوجيا البريطانية أنْ وجدت ما يوازيها في الولايات المتحدة الأمريكية، والفضل لتأثير بارسونز. كان لبارسونز، العالِم الاجتماعي الرائد في الولايات المتحدة في الخمسينيات، رؤى تذكارية بالنسبة للعلوم الاجتماعية، وكان مرتبطًا بصورة جيدة جدًّا بالوكالات التمويلية. اقترح بارسونز 'تقسيمًا وقتيًا للعمل' بين علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا، حيث يدرس علماء الاجتماع السلطة والعمل والتنظيم الاجتماعي، بينما يركز علماء الأنثروبولوجيا (انسجامًا مع التعريف الجديد الإدراكي للثقافة) على الجوانب الرمزية وذات المعنى

للحياة الاجتماعية. في مقالة اشترك بتأليفها بارسونز وكروبير عام 1958، فقد دعمت هذه 'الهدنة' (كما أسماها المؤلفان) بصورة مبرمجة (انظر كيوبر 1999: 69)، ورغم أنّ الأنثروبولوجيا الأمريكية للقرن العشرين ركزت دائمًا على الرمزي، استلزم التطور مزيدًا من القدرة على تضييق الموضوع، أو في الأقل، تضييق جزءٍ منه.

جيرتز وسشنايدر

كان كليفورد جيرتز (1926 –) وديفيد أم. سشنايدر (1918 – 1995) هما الطالبان الاثنان لمرحلة الدراسات العليا، واللذان تلقيا الدعم المالي من *البرنامج* البارسونزي – الكروبيري المشترك في جامعة هارفارد. وقد أخذ كلاهما دورًا في مشاريع ذات اختصاصات علمية متداخلة خلال دراستيهما للحصول على الدكتوراه. قام سشنايدر بعمل حقلي على الياب، في مايكرونيشيا، وجيرتز على الجافا. دعم كلاهما في حينه التعريف الإدراكي للثقافة، مع جيرتز، في أعماله المبكرة، مميزًا بعناية بين 'منطقين اثنين للإدماج': المجتمع، أو البنية الاجتماعية، الذي كان مدمجًا 'بوظيفية سببية'، بينما الثقافة، أو الميدان الرمزي، كان مدمجًا بطريقة 'منطقية على نحوٍ ذي معنى'. جادل جيرتز، بأنّ كلا النسقين الفرعيين، ممن كانا حقيقةً حتى الخمسينيات من القرن الماضي في 'هدنة'، يمكن أنْ يدرسا من حيث المبدأ باستقلالية عن أحدهما الآخر.

ظهر جيرتز وسشنايدر في الستينيات، باعتبارهما الأنثروبولوجيين الرمزيين الأمريكيين الأكثر أهمية (مع تيرنر، والذي كان في الولايات المتحدة الأمريكية حينها)، مع برامج بحث كانت معارضة بصورةٍ حادة لوجهات النظر المادية لطلبة ستيوارد، مثل وولف وساهلينس (الذي كان زميلاً لجيرتز لفترة في جامعة شيكاغو). بالنهاية، نظر كلاهما جيرتز وسشنايدر إلى 'تقسيم العمل' بين علم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا كتقييد، ولكن بدلاً من إعادة احتلال الاجتماعي، فقد وسعا حقل الثقافة كنسق مستقل. بدآ بترويج فكرة الثقافة كما لو أنّها نسق مستقل ومعزز ذاتيًا، والذي يمكن أنْ يدرس بالتمام والكمال بدون أخذ الظروف المجتمعية بالحسبان. قوبلت هذه النظرة بعدوانية في بريطانيا؛ حيث بدت فكرة أنّ المعنى يمكن أنْ يدرس بدون أخذ التنظيم الاجتماعي بالحسبان سخيفة بوضوح.

كان كتاب *القرابة الأمريكية* (1968) من أكثر كتب سشنايدر شهرة، وهو دراسة لسياقات القرابة الأمريكية التي تقوم على بيانات مقابلة جُمعت من قبل طلبته. كان 'مشروع القرابة الأمريكية' نتيجة التعاون بين فرث وسشنايدر، ووافق الأنثروبولوجيان الاثنان، ممن قضيا عامًا معًا في جامعة ستانفورد أواخر الخمسينيات، على أنّ من المصلحة أنْ يمد التقليد الأنثروبولوجي لدراسات القرابة إلى المجتمعات الحديثة، والبدء بمشروع مقارن لقرابة الطبقة الوسطى في لندن (فرث) وشيكاغو (سشنايدر). ورغم أنّه لم يتم تحقيق الجانب المقارن للمشروع على الإطلاق، ونشرت الدراستان الاثنتان بصورة منفصلة، فقد أصبح كتاب سشنايدر مَعْلَمًا في بحوث القرابة؛ لأنّه أظهر من جهة أنّ دراسات القرابة في المجتمعات المعقدة ممكنة وممتعة، ومن جهة أخرى بسبب أنّه تحدى على نحوٍ جوهري الطريقة التي فكر بها علماء الأنثروبولوجيا حول القرابة.

بعد ارتداد إيفانز بريچارد، بقيت دراسات القرابة آخر معاقل الوظيفية البنائية، والتي لم تتأثر بعد بالفردية المنهجية الجديدة. من ثمّ، نشر جون بارنز عام 1962 المقالة النقدية الموسومة: 'النماذج النظرية الأفريقية في مرتفعات غانا الجديدة' (أعيد طبعها في بارنز عام 1990)، والتي أوضحت بشكلٍ حاسم أنّ نظرية الأفخاذ الشرائحية، والتي طبقت حتى الآن بنجاح في أفريقيا، لا يمكن أنْ تنقل إلى سياق غانا الجديدة بدون تشويه البيانات على نحوٍ جدي. لا تكمن المشكلة في مصطلحات القرابة نفسها. كان من الممكن أنْ تفسر مادة غانا الجديدة بطريقة متشددة، إلا إنّ مثل هذه التفسيرات طارت بوجه فهم السكان الأصليين للقرابة، وكذلك الحال بوجه تطبيقاتهم وممارساتهم.

وضع كتاب سشنايدر عبارة مماثلة، إلا إنّ استنتاجاته كانت أكثر جذرية. بينما صنف فيرث، في دراسته للندن، مدى قياسيًّا بدرجة عادلة لمصطلحات القرابة. طُلِب من مخبري سشنايدر أنْ يعطوا معلومات عن *كل* الأقارب ممن كان لهم معهم أي نوع من العلاقة القرابية؛ لذلك أصبح من الممكن الحصول على نظرة أوسع بالحقيقة، مما أظهر أنّ القرابة ألّفت عالما ثقافيًّا كاملاً، تحرك فيها المخبرون بإرادة. وقد انطوت هذه على أنّ فكرة القرابة كنموذج للعلاقات الإنسانية المؤسسة بيولوجيًّا كانت خاطئة. لم تكن هذه ملاحظة جديدة، ولكن بنسخة سشنايدر، يمكن لثقافة، أي ثقافة، أنْ

تبني القرابة بصورةٍ تامة من خدشة، بدون أي عودة إلى روابط الدم مهما كانت. زد على ذلك، أنّه ضمن 'ثقافة القرابة' يستمد كل فرد معناه من شبكة دراسة معاني الكلمات الموحدة التي كانت جزءًا منها، والتي كانت فريدة بالنسبة للثقافة موضوع السؤال. وعنى ذلك أنّه حتى مصطلحات القرابة البدائية، مثل 'أب'، يمكن أنْ يكون لها معان مختلفة في ثقافات القرابة المختلفة، والتي تقوّض المشروع بأكمله لدراسات القرابة المقارنة التي بقيت قائمة منذ أيام مورجان.

كان لإعادة تعريف سشنايدر للقرابة من البناء الاجتماعي إلى الثقافة متوازيات في عمل جيرتز، وكنا قد أشرنا إلى اقتران جيرتز ببارسونز في هارفارد. وعلى أية حال، فقد كانت التأثيرات القادمة من علم الاجتماع الأوربي، من بوا، وحتى من الإيكولوجيا الثقافية لستيوارد ظاهرة. تعامل عمل جيرتز المبكر مع تنوع واسع من الموضوعات، من الإيكولوجيا (1963أ) والاقتصاد (1963ب) إلى الدين (1960). كما ثبتت مقالته البليغة التي كثيرًا ما يقتبس منها حول 'الوصف الثخين' (1964، أعيد طبعها في جيرتز 1973) عقيدته المنهجية، وجادلت، انسجامًا مع مالينوفسكي وبوا، أنّ على علماء الأنثروبولوجيا أنْ يستهدفوا وصف العالم من وجهة نظر السكان الأصليين. كان جيرتز، من علماء الاجتماع الأوربيين، الذي يألف دوركهايم وفيبر، بالإضافة إلى ألفريد سشوتز (1899 – 1959)، الظاهراتي الاجتماعي الألماني الذي أصر على المقاربة التفسيرية للفعل. جاء النبض الفكري الحاسم في عمل جيرتز الناضج من الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913 – 2005)، والذي جادل على أنّ المجتمع (أو الثقافة) يمكن أنْ يفسر كنص، باستخدام الطرق التفسيرية للتأويل التي تطورت تفصيلاً لهذا الغرض. فالتأويل طريقة لمقاربة النص الذي يجد جذوره في تفاسير القرون الوسطى للنصوص، على وجه التعيين الإنجيل، والذي استخدم منذ ذلك الحين بكثافة من قبل المؤرخين ومنظري الأدب والفلاسفة. باختصار جدًّا، إنّه يثبت أنّ النص تجميع بالتزامن لأجزاء الفرد وكل مستمر، وأنّ تفسير النص ينطوي على حركة من بين وإلى هذين القطبين. وعندما قدم جيرتز هذا المفهوم إلى الأنثروبولوجيا، بدا أنّه يتحاشى التمايز بين الفردية والجمعية المنهجية، من حيث إنّ المجتمع لا يمكن أنْ يفهم بدون أخذ وجهتي النظر بالحسبان.

من جانبٍ آخر، بدا أنّ ذلك ينطوي على فكرة أنّ على الظواهر الاجتماعية أنْ 'تقرأ'، ليس فقط من قبل عالِم الأنثروبولوجيا، وإنّما من قبل أعضاء المجتمع أنفسهم. على العكس من علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، الذين ركزوا على الفرد *كممثل* (معياري أو استراتيجي)، قدم جيرتز إذن الفرد *كقارئ*. وعلى الضّد كذلك من فرضيتهم من أنّ المجتمع كان مؤلفًا بصورة عقلانية، وأنّ الفرد قد يشارك فيه من خلال الفعالية العقلانية، افترض جيرتز فكرة أنّ العالم غالبًا ما يكون غير مفهوم، وأنّه يجب على الفاعل أنْ *يفسر* بفعالية ما يرى. وعليه، جادل في المقالة الموسومة: 'الدين كنسق ثقافي' (1966، أعيد طبعه في جيرتز 1973)، على أنّ الدين ليس من حيث الأساس نسقًا فرعيًّا موحدًا وظيفيًّا للكل الاجتماعي، وإنّما وسيلة بالنسبة للأفراد ليفهموا العالم. وقد جُمعت معظم مقالات جيرتز المبكرة عام 1973 في كتاب *تفسير الثقافات*؛ مما أدى بسمعته إلى التصاعد منذ ذلك الحين، ونُظِرَ إليه كنوع من علماء ما بعد الحداثة، خلال ثمانينيات القرن الماضي على وجه التعيين، رغم أنّه يبدو جليًّا بالنسبة لمؤلفَي هذا الكتاب أنّ ذلك كان جزئيًّا إفراطًا في التبسيط.

ليفي شتراوس والبنائية

درس كلويد ليفي شتراوس (1908 – 2009) – وهو ابن عائلة يهودية ميسورة من الطبقة الوسطى العريقة – الفلسفة والقانون في باريس بدايات الثلاثينيات، واقترن بالدائرة الثقافية المحيطة بالفيلسوف الوجودي جان بول سارتر. درّس في الأعوام (1935 – 1939) في جامعة ساوباولو في البرازيل، وقام برحلات حقلية قصيرة المدى إلى بضعة جماعات في إقليم الأمازون. ولكونه يهوديًّا، ترك مرة ثانية فرنسا خلال الحرب العالمية الثانية، وبشفاعة ميتروكس ولوي، قُدمّت إليه وظيفة في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي في مدينة نيويورك، حيث بقي حتى عام 1945. تأثر بأنثروبولوجيا بوا فيما كان في نيويورك، والتقى بعالِم اللغة العظيم الأمريكي الروسي رومان جاكوبسون (1896 – 1982)، الذي أصبحت لغويته البنائية الركن الأساس لعمل ليفي شتراوس فيما بعد. نال شهادته في الدكتوراه في باريس عام 1947، ونشر أطروحته عام 1949، والتي كانت بعنوان: *البنى الأولية للقرابة*، 1969. وقد أحدثت

تلك الأطروحة ثورة في دراسات القرابة. نشر ليفي شتراوس بعد ست سنوات كتابه الموسوم: *أدب الرحلات الأنثروبولوجية* (1955)، وهو كتاب سردي واسع المدى كتب بصورة جميلة وأُلف بطريقة معقدة، وهو مليء جدًّا بالأفكار المقترحة واللمحات المقتبسة بحيث إنّ من غير المجدي أنْ يختصر هنا. من ثمّ، بعد ثلاث سنوات أخرى، جاء كتابه وهو تجميع لمقالاته الموسوم: *الأنثروبولوجيا البنائية* (1958؛ 1963أ). وقد أسست هذه الكتب الثلاثة معًا لسمعة ليفي شتراوس كمفكر مهول بمعرفة إثنوغرافية ونظرية لا حصر لها، ووضع الخطوط الواسعة لعمل حياتي تذكاري والذي تجلى عبر الأربعة عقود القادمة من الزمن.

أسس في هذا الوقت، كذلك البنائية، وهي المقاربة النظرية التي تحسب له. البنائية هي النظرية التي تحاول أنْ تمسك بالخصائص النوعية العامة للأنساق ذات المعنى، والأكثر شهرة، بعمل ليفي شتراوس نفسه، الأنساق القرابية والخرافات. تتألف مثل هذه الأنساق من عناصر، إلا إنّ العناصر نفسها ليست فئات أو موضوعات مخططًا لها، إنّما *علاقات*. النسق القرابي، على سبيل المثال، نسق ذو معنى، وعليه فإنّه يتألف من علاقات، وليس مواقع ('مكانات'). الأب ليس هو بحدّ ذاته الأب، ولكن بعلاقته بأطفاله.

لم تكن فكرة أنّ المعنى كان علاقاتيًا جديدة بحدّ ذاتها. لقد كانت مكونًا مهمًا للغوية البنائية لجاكوبسون، وكذلك الحال بالنسبة للغوية الرمزية التي تأسست من قبل فيرديناند دي سوسير قبل الحرب العالمية الأولى. يشتق المعنى في كليهما، من العلاقة – التضاد أو الفرق – بين العناصر اللغوية (الفونيمات، الكلمات، العلامات). كان المعنى العلاقاتي مركزيًا أيضًا بالنسبة لعلماء الضبط – كما أحب بيتسون أنْ يقول، المعنى هو 'الفرق الذي يصنع فرقًا' (1972: 453). أخيرًا، والأكثر أهمية، فإنّ المعنى العلاقاتي موجود ضمنًا في مناقشة موس للهدية. وهنا، تشحن الموضوعات بالقوة السحرية من قبل العلاقات التي يتحركون ضمنها. إنّه التبادل الذي يعطي الهدية معناها (انظر ليفي شتراوس 1987أ [1957]).

تكمن مزية الأنساق ذات المعنى المقللة إلى بنى للتضادات في أنّ تدفق الوقت ضمن النسق يتجمد. تقلل اللغة الحية إلى قواعد ثابتة، ويقلل التشريع المحيّر للقرابة عمليًا إلى بنية واضحة ورسمية. على وجه العموم، تتألف التحليلات البنائية أولاً: في

الكشف عن هذه البنية. ثانيًا: في استنتاج مبادئها التحتية - 'منطقها'. وأخيرًا، بالوصول إلى 'منطق المنطق' الكوني للاتصالات الإنسانية. لا تحتاج تقنيات هذه العملية إلى أنْ تهمنا هنا، لكن سنضع الخطوط العامة بإيجاز، والتي تمّ التعبير عنها في *البنى الأولية للقرابة*.

قامت سمعة الوظيفية البنائية إلى حدّ كبير على تحليلاتها لأنساق الأفخاذ الشرائحية، والتي تثبت بما لا يدع مجالاً للشك دور القرابة كمبدأ تنظيمي رئيسي في المجتمعات القبلية. بدورها، افترضت نظرية الأفخاذ مسبقًا تشديدًا رئيسيًا على العلاقات القرابية الخطية (الجد لناحية الأب - الأب - الابن)، بينما يخفض دور العلاقات التي تأتي فيما بعد (الزوج - الزوجة - الأولاد). أُريك كل هذا في *البنى الأولية*. وبنظر ليفي شتراوس، لم تكن القرابة بصورة رئيسية نمطًا للتنظيم الاجتماعي، وإنّما نسق ذو معنى، نسق للعلاقات، ولم تكن العلاقة الرئيسية رابطة الدم 'الطبيعية' (أبوان - طفل)، إنّما الرابطة المبنية اجتماعيًّا بين الزوج والزوجة. الزواج هو نقطة الغموض في القرابة البيولوجية، فأنت لا تستطيع أنْ تختار والديك، لكن يجب عليك أنْ تختار قرينك. بالنسبة لليفي شتراوس هذا الخيار هو الشق الذي تدخل من خلاله الثقافة إلى القرابة، محولةً المجتمع القبلي من البيولوجيا إلى الثقافة.

من الواضح أنّ على سلامة هذا الخيار أنْ تصان. يجب أنْ لا تظهر لتكون محددة من قبل الطبيعة، وينبغي عليك أنْ لا تتزوج نسلك؛ إنّهم 'قريبون جدًّا'، 'طبيعيون جدًّا' ستكون مثل أنْ تتزوج نفسك. لنْ 'تفتح' عالَمك، أنْ تعطيه معنى من خلال صلته بشيء *ما آخر*.

في الزواج، كما يمارس في المجتمعات القبلية، تُبادَل النساء بين جماعات من الرجال، وتُشكّل العلاقات ذات المعنى بين هذه الجماعات - علاقات القرابة التي *تتشكل فيما بعد* والتي يشير إليها ليفي شتراوس *كتحالف*. من هذه، يستنتج منطق القرابة - بمعنى من العلاقات التي *تتشكل فيما بعد*، بدلاً من علاقات القرابة، الخطية. والنتيجة نظرية معارضة تمامًا لنظرية الأفخاذ، التي تضع التحالف فوق السلف، والتضاد فوق الاستمرارية، والتحكيم فوق المعايير، والمعنى فوق التنظيم. في رسالة حادة كتبت قرب نهاية حياته، أخبر رادكليف براون الرجل الفرنسي أنّهما من

المحتمل أن يتكلما دائمًا بالماضي لأحدهما الآخر. لا يزال ليفي شتراوس يعبر عن احترامٍ أكبر لرادكليف براون مما يفعل مع مالينوفسكي، 'الذي تمثل الثقافة بالنسبة له مجازًا هائلاً للاستهلاك' (ليفي شتراوس 1985). فلرادكليف براون وليفي شتراوس اهتمام مشترك بعدم تحويل البنى الخفية التي حكمت الفكر والحياة الاجتماعية، وسلف مشترك في دوركهايم. وعلى الرغم من أنّهما يعودان إلى شريحتين مختلفتين لفخذه، فالدم (لإعطاء رادكليف براون الكلمة الأخيرة) أثخن من الماء.

كتابات ليفي شتراوس الأخرى صعبة على الإيجاز. كتبه طويلة، واسعة المعرفة، محمّلة بالحقائق، وترتبط مع بعضها بتفكير مترف جدًّا، وأحيانًا تقني جدًّا. وعليه، يبدو كتاب *الطوطمية* (1961؛ 1963ب) مناقشة للطوطمية (والتي هي فاضحة)، إلا إنّه كذلك (فيما بين أشياء أخرى) نقد غامض بدرجة عالية للمعارضة الغربية للطبيعة والثقافة. يناقش كتاب *العقل الهمجي* (1962؛ 1966) ثنائية 'البدائي' على العكس من 'الحديث' القياسية على نحوٍ عادل، وهي من بقايا دوركهايم أو فيبر أو تونيس، ولكنّه يبدأ بجرد للمعرفة المفصلة من أنّ 'للبدائيين' محيطهم الطبيعي، وينتهي بنقد لنظرية سارتر للتاريخ. في الفصل الأول من هذا الكتاب 'علم الكونكريتي' يضع ليفي شتراوس الأسس 'للهمجي' أو 'الخرافي' على الضّد من الفكر ('الحديث' أو 'العلمي'). كلاهما معقد وعقلاني بدرجة متساوية، إلا إنّ هذه العقلانيات تختلف. يبدأ *البرايكولير* بعا لَم يمكن الوصول إلى حواسه بصورة مباشرة. إنّه يصل الموضوعات التي وجدت بعالَمه إلى بعضها البعض، ويبني بنى المعاني منها، التي تُسرَد، على سبيل المثال، كخرافات. لذلك فإنّه يخلق *البنية من الأحداث*. يخلق المهندس، على الضّد، *الأحداث من البنى*. إنّه يبدأ بنسخة، بالتجريد الذي لا تستطيع الحواس إدراكه، ومن خلال التلاعب به فإنّه يغير العا لَم الحقيقي.

يؤشر كتاب *العقل الهمجي* مرحلة الانتقال من 'فترة القرابة' لليفي شتراوس إلى 'فترة الخرافة'. كان الكتاب الأكثر تميزًا لهذه الفترة اللاحقة هو كتاب علم الأساطير، وهو جمع لأربعة مجلدات ضخمة وتحليل للخرافة الأمريكية للسكان الأصليين، والذي نشر ما بين 1967 و1974. وقد حدّ التعقيد الصِرف لهذا العمل من تأثيره، تمامًا كما ساهم التبسيط (النسبي) لكتاب *العقل الهمجي* بجعله شعبيًّا بدرجة تفوق المتوقع.

التأثير المبكر

كان تأثير ليفي شتراوس على الأنثروبولوجيا الأنكلوساكسونية محدودًا قبل ستينيات القرن الماضي، وترجمت أعماله المبكرة إلى الإنكليزية بصورة متأخرة. ظهر كتاب *البنى الأولية للقرابة* مترجمًا فقط عام 1969. ولفترة طويلة، كان الكتاب معروفًا بدرجة كبيرة بصورة غير مباشرة، من خلال مقدمة كتبها عالِم الأنثروبولوجيا الهولندي – مؤسس المدرسة البنائية الأخرى الأقدم – جي. بي. بي. جوسلين اليونك (1952). وعلى الرغم من قلة الكتب المترجمة، كان ليفي شتراوس من البداية مؤلفًا مؤثرًا ومثيرًا للجدل. وأصبحت البنائية في فرنسا بديلاً للماركسية والظاهراتية في الخمسينيات، ولم يكن تأثير البنائية على الحياة الفكرية العامة في الأقل واضحًا كما كان في الأنثروبولوجيا. جُذِبَ كُتّاب غير أنثروبولوجيين مثل رولان بارت وميشيل فوكو وبيير بورديو إلى البنائية وبالنهاية تمردوا ضِدّها، وقد لوحظ تمردهم بدوره ونوقش من قبل علماء أنثروبولوجيا، ممن جلبوا هؤلاء المؤلفين إلى شريعة الأنثروبولوجيا.

كان ليش في بريطانيا، أول علماء الأنثروبولوجيا الرواد الذين انجذبوا إلى ليفي شتراوس. علق ليفي شتراوس بكثافة تمامًا على القرابة لدى الكاشن، وتعرف ليش على الفور على صلة استنتاجاته بالنسبة لبياناته هو. اكتشف ليش في البنائية بديلاً مفوهًا للتطبيقية البريطانية الماشية والتي غالبًا ما كانت مطابقة لأحاسيس العامّة، وكتب عام 1970 مقدمة لليفي شتراوس، والتي زادت بصورة جوهرية المعرفة بعمله في العالم الناطق باللغة الإنكليزية. كان عالِم الأنثروبولوجيا من جامعة أوكسفورد رودني نيظام، ممن درس مع جوسلين اليونك في جامعة ليدن، المتحمس المبكر الآخر لليفي شتراوس، على الرغم من أنّ لديه تحفظات معينة من البداية (نظام 1962). وقد قويت هذه التحفظات من خلال التبادل سيء الحظ مع ليفي شتراوس نفسه، ممن نقض تفسير نيظام لنظريته في القرابة بتعابير قوية في الطبعة الإنكليزية في كتابه للقرابة. استمر نيظام من جانبه بتطوير الفكر البنائي حول التصنيف والقرابة بتوجهات مبتكرة، ولكن دون الإشارة إلى ليفي شتراوس. كان معظم علماء الأنثروبولوجيا الأنكلو – أمريكان فيما عدا ذلك مرتابين من البنائية، وكانوا قد تأثروا بالنماذج النظرية المجردة والتفكير الاستنتاجي لليفي شتراوس، واعتبر العديد منهم عمله عديم

الفائدة بسبب أنه لا يمكن أن يختبر ميدانيًا (وهو تقييم لا يتفق معه ليفي شتراوس بالتأكيد).

كانت نظرية القرابة لليفي شتراوس (والتي غالبًا ما كان يشار إليها كنظرية تحالف، في مقابل النظرية السلف للوظيفية البنائية) قد نوقشت في بريطانيا خلال الخمسينيات (على الرغم من سوء الفهم الذي كان حتميًا بسبب ضعف الترجمة). ضمن الوظيفية البنائية، كان هناك عدم قناعة متنامية مع النظرية السلف، والتي بدت غير قادرة على أنْ تحسب لأنساق القرابة غير الخطية. يركز البنائي على التبادل وبدا التحالف ليكون لديه طاقة كامنة ليحل هذه المشكلات، من حيث إنّه خصص وزنًا أكبر للعلاقات القرابية الفرعية بدلاً من العلاقات القرابية المباشرة؛ وعليه فقد اعتنقت على نطاقٍ واسع من قبل علماء الأنثروبولوجيا المشتغلين في مجتمعات بلا جماعات سلفية وبلا خط نسب مباشر وواضح. وعليه دافع ليش عن وجهات نظر ليفي شتراوس في جدال مشهور بمجلة *الإنسان*، عام 1959، بينما دافع فورتز عن نظرية السلف. لكن حتى ليش ربّما أساء فهم نوايا ليفي شتراوس، والتي كانت أقل سوسيولوجية وأكثر اهتمامًا بالمعنى مما مال زملاؤه البريطانيون إلى الاعتقاد. مثل الجدل الجوهري – الشكلي في الأنثروبولوجيا الاقتصادية، تلاشى الجدل عن التحالف على الضّد من السلف في دراسات القرابة ببطء نهاية السبعينيات. عندها، كان هناك ميل لنرى النسقين باعتبارهما مكملين (تقليد يمكن أنْ يتبع حتى العودة إلى مورجان)، واقترح ليفي شتراوس نفسه نظرية القرابة التي بدت لتدمج كلتا وجهتي النظر (انظر ليفي شتراوس 1987ب).

في فرنسا، طور لويس ديومو (1911 – 1998) علامته هو للبنائية، من خلال ربط نبضات من ليفي شتراوس مع علم الاجتماع الأوربي (دوركهايم، تونيس) في نظرية مؤثرة للإدماج الاجتماعي والمعنى الرمزي. افترض ديومو، الذي كان معروفًا على وجه التعيين بدراسته المستفيضة لنسق الطائفة الهندي، هومو *هايراركيس* (1968)، أنّ الطائفة كانت نسقًا ثقافيًا للتصنيف، بدلاً من أنْ تكون وسائل وظيفية للتنظيم الاجتماعي (وجهة نظر غير مماثلة لوجهة نظر نيظام). شدد ديومو على الفئات الهندية غير القابلة للتقليل، في معارضة واضحة لعلماء الأنثروبولوجيا السياسية مثل بارت، ممن وصف الطائفة بمصطلحات سوسيولوجية على نحوٍ خالص، وجادل

على أن الفاعلين الاستراتيجيين كانوا مساقين بنفس أنواع الدوافع كما الأوربيين. مع ذلك، كان ديومو أكثر توجهًا لعلم الاجتماع مما كان ليفي شتراوس، وشددت تحليلاته على تفرد الثقافة والقيم والفئات الهندية.

الدولة والفن عام 1968

بحلول عام 1968، أصبحت الأنثروبولوجيا فرعًا متنوعًا جدًّا من فروع المعرفة العلمية. عقدت للتو ندوة الإنسان الصياد، لتظهر قوة الأنثروبولوجيا ذات التوجهات الإيكولوجية. بدأت الأنثروبولوجيا التأويلية لجيرتز تمارس تأثيرها، وأصبحت الدراسات الفلاحية في أميركا اللاتينية ومنطقة الكاريبي من الدراسات المقيّمة في بعض الأقسام الأمريكية. احتكت 'الفعلية العابرة' الجذرية (كان مصطلحه المفضل 'تحليل العملية التوليدية') بالبعث المبدع للوظيفية البنائية لكلٍ من دوغلاس وتيرنر. وقد كان جدل العقلانية مستمرًا، فواجهت الشكلية الجوهرية، وواجهت نظرية التحالف نظرية السلف، بينما لاحت البنائية في الأفق، وانتظر الماركسيون والنسويون الجذريون الشباب بظلّ الأجنحة لينالوا حصتهم من القضمة الأكاديمية. كما كرست مجلات جديدة ومؤتمرات وورش عمل سلسلة مؤلفات ومعاهد للبحث الأنثروبولوجي، مما وضع إسهامات مهمة لنمو وتنوع الأنثروبولوجيا.

كان التوسع الديموغرافي ممنوعًا، ومنحت شهادة الدكتوراه فقط لاثنين وعشرين شخصًا في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1955. زاد العدد إلى 409 بحلول عام 1974، وهو المستوى الذي بقي مستقرًّا في الأقل حتى أواسط التسعينيات (كيفنز وجابلونسكي 1995). ومع ذلك، لم يتطور مجال العلم في التعقيد والحجم، وإنّما في انتشاره الجغرافي. أصبحت الأنثروبولوجيا الهولندية والإسكندنافية والإيطالية والأسبانية جزءًا من التيار الرئيسي (في الحالتين السابقتين، كان التأثير الأنكلوساكسوني هو الأقوى، وجاءت النبضات الرئيسية في الحالتين الأخيرتين من فرنسا). وتأثرت الأنثروبولوجيات الداخلية في بضعة بلدان أمريكية لاتينية – على وجه التعيين في المكسيك والبرازيل والأرجنتين – بكلتا المدرستين مدرسة بوا وستيوارد وطلبته، وبالأنثروبولوجيا الفرنسية التي ازدهرت وقامت بالبحوث على

الجانبين: الهنود والفلاحين. ولكن على الرغم من التأثير القوي للبيئات غير الميتروبوليتانية مثل ليدن وبيركن، فقد بقي مجال العلم مركزيًا. بقيت الآثار في بريطانيا، في جامعات أوكسفورد وكامبردج ولندن، رغم أنّ مانشستر أصبحت قوة لا يستهان بها، وتمّ تدريس الأنثروبولوجيا في بضعة أماكن أخرى كذلك. كان الانتشار أوسع في الولايات المتحدة الأمريكية، من حيث إنّ الأعداد كانت أكبر، إلا إنّ جامعات بارزة مثل كولومبيا، وييل، وهارفارد، وبيركلي، وستانفورد، وميشكان وشيكاغو كانت لا تزال في الريادة. في فرنسا، أدت كل الطرق نحو المعاهد ذات النفوذ في باريس.

شهدت الخمسينيات والستينيات تنوعًا معتبرًا للمجالات الرئيسة للبحث الإثنوغرافي. وقد توسع علماء الأنثروبولوجيا البريطانيون خلال العشرينيات والثلاثينيات من المحيط الهادي إلى أفريقيا. وشهدت الأنثروبولوجيا الأمريكية تحركًا أقل بروزًا من سكان أميركا الشمالية إلى البحوث على سكان أميركا الوسطى والجنوبية. في فرنسا، كانت أفريقيا والهادي مهمتين منذ العشرينيات، وبعد الحرب، قام جيورجس بالاندير بتقوية التوجه الأفريقي (بالاندير 1967)، بينما طار ديومو وطلبته كسرب لدراسة شبه الجزيرة الهندية والأقيانوسية. كما أصبحت مرتفعات غانا الجديدة الجبلية بحلول الستينيات أرضًا خصبة جدًّا للبحث الإثنوغرافي، وجاءت مع التغيير وجهات نظر جديدة حول علاقات الجندر، والرعاية الاجتماعية والتبادل والقرابة. وعلى الرغم من أنّ البحث الأنثروبولوجي يمكن أنْ يطبق في أي مكان، يميل كل أقليم إلى أنْ يواجه الإثنوغرافيين بأسئلة جديدة.

برغم محاولات الحوار ما بين فترةٍ وأخرى، كان لا يزال هناك القليل من الاتصال بين التقاليد القومية المهيمنة الثلاثة. وكما أشرنا على نحوٍ متكرر في آخر فصلين، كانت اهتمامات البحث متشابهة في الغالب، إلا إنّ المقاربات النظرية كانت مختلفة بما فيه الكفاية لتجعل المناقشة المباشرة صعبة. كان على فرث وشنايدر أنْ يتخليا عن مقارنتيهما للقرابة في لندن وشيكاغو، وفضح ليفي شتراوس تفسير نيظام لعمله. وبينما قدم كروبير وكلوكهون 162 تعريفًا للثقافة، ناقش القليل من علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين المفهوم منذ أيام تايلور. كان هناك الكثير من الحركة الفردية، رغم أنّها في الغالب باتجاه الغرب؛ حيث استقر بيتسون وتيرنر وبولاني في الولايات

المتحدة الأمريكية، وأمضى ليفي شتراوس فترة الحرب هناك. كان على العديد من الآخرين أنْ يقوموا بالتحرك فيما بعد، وبخاصة من بريطانيا، وفيما عدا ذلك كانت التقاليد القومية لا تزال مكبلة نسبيًّا.

لعبت الاختلافات اللغوية دورها في هذا المجال، وأجلت الترجمات المتأخرة لليفي شتراوس قبول البنائية فيما لا يقل عن عقدين من الزمن في معظم العالَم الناطق باللغة الإنكليزية، وكذلك كانت البحوث المنشورة باللهجات الأوربية الأقل نفوذًا من الفرنسية أسوأ. استثيرت هذه المشكلات في كثير من بلدان 'العالم الثالث' (وهو المصطلح الذي قدم إلى الإنكليزية من قبل عالِم الأنثروبولوجيا بيتر وورسلي عام 1964، وفي الفرنسية كان له معنى مختلف قليلاً، منذ خمسينيات القرن العشرين)؛ بسبب شح الموارد الاقتصادية الكافية على صعيد المؤسسات الأكاديمية. وأخيرًا، أخرت الصراعات السياسية الدولية مجال العلم؛ ففي المستعمرات السابقة، غالبًا ما وُجّه العداء إلى الأنثروبولوجيا على هذا الافتراض، وبالتالي مانعًا وأحيانًا موقفًا انتشارها. كانت العلاقة بين المعاهد الميتروبوليتانية ونظيراتها الاستعمارية مقطوعة مع تفكك الاستعمار. منع الجدار الحديدي في أوربا قبل عقدين من الزمن بصورة مؤثرة معظم الاتصالات الأكاديمية بين الشرق والغرب. أصبحت الأنثروبولوجيا مجالاً علميًّا عوليًّا، فيما بدأ العلماء ينشرون على نحوٍ متزايد باللغة الإنكليزية، ولكن حتى في الغرب، يمكن للعلماء، في ستوكهولم أنْ يستلهموا من علماء الأنثروبولوجيا الميتروبوليتيين، بلْ يمكنهم أنْ يشعروا بالتأكيد أنّ عملهم هم لنْ يقرأ أبدًا خارج الإسكندنافيا ما لم يختاروا النشر بلغة أجنبية.

ومع الفصل القادم، فإننا نقترب على نحوٍ متسارع من الحاضر، وبدأنا بالتعرف على اهتمامات البحث التي لا تزال صاعدة على جدول الأعمال بحلول الألفية الثالثة. تكمن الماركسية الجذرية للسبعينيات في جذر قائمة أعمال بحوث الحاضر المتنوعة. حُولت النسوية الجذرية لذلك العقد إلى دراسات رفيعة المستوى في مجال الجندر، واستمر البحث عن العرقية في المجتمعات المعقدة، وتكاثر ليتبرعم الاهتمام بالقومية، وسرعان ما سحبت المناقشات الجديدة لطرق البحث الحقلي التي رأت ضوء النهار في السبعينيات إلى جدالات أوسع عن التأملية وأخلاقيات البحث الحقلي،

والتي لا تزال تنتزع الاهتمام المهني. وعلى صعيد آخر، انحسر بالنهاية الوعي السياسي الذي كان قويًّا جدًّا في الأنثروبولوجيا خلال تلكم السنوات، مع الأمل المتفائل في أنّ البصيرة الأنثروبولوجية يمكن أنْ تغير العالَم. وفيما عدا ذلك، بينما لا يزال علماء الأنثروبولوجيا عام 1968 يمسكون بالمشكلات التي سرعان ما صارت قديمة؛ بقيت بضعة اهتمامات لعام 1978 مهمة عام 2001 كذلك.

- 7 -

محاججة السلطة

كانت أزمة الصواريخ الكوبية، حائط بيرلين، مارتن لوثر كنغ، ربيع براغ، الهيبيز في هايت أزبيري، اضطرابات الطلبة في باريس، البيتلز، النـزول على القمر، حرب فيتنام؛ كل رمزيات 'ستينيات القرن العشرين'، كما هو المفهوم المصطلح في الغرب. إلا إنّ المناخ السياسي الجذري الذي أسهمت هذه الأحداث فيه لم يكن ليتورد قبل نهاية العقد، ويعود، على سبيل التحديد، إلى *العشر سنوات* التي تلت عام 1968. كان هذا صحيحًا بالتأكيد، بالنسبة للمؤسسة الأكاديمية، حيث قد يهتف الطلبة بشعاراتهم، إلا إنّ الأساتذة المثبتين يبقون فيما تمضي السنوات. قد يكون علماء الأنثروبولوجيا، وهم حزمة ذات توجهات جذرية دائمًا، بحثوا عن أرواحهم على نحوٍ أعمق من العديد من الأكاديميين الآخرين، إلا إنّهم لم يكونوا أقل خضوعًا للروتين منهم. بدخول السبعينيات، العقد المنسي، الذي يقع بين سلطة الوردة والسيدة الحديدية، وبين انتصار ريجارد نيكسون في الانتخابات وموت المطرب البريطاني جون لينين، العقد الذي بلغ فيه حجم سكان العالم أربعة مليارات، وعندما كان لدينا أزمة نفط الشرق الأوسط، وحيث الانقلاب في تشيلي، وتأسيس المايكروسوفت، ووفاة ماو تسي تونغ والفيس بريسلي، وأول بابا بولندي وثورة الساندنيتسا في نيكاراغوا. كان عقد الأحلام الثورية التي سرعان ما سُحقت بما فيه الكفاية تحت عجلات التاريخ، في الأنثروبولوجيا كما في أي مجال آخر.

وبينما نقترب من عصرنا، فإنّه يجب علينا أنْ نحذر القارئ بقوة أكبر من التحيز الذي لا سبيل إلى تفاديه لأي كتاب كالذي بين أيدينا. وفيما يمضي الوقت، يجب على الحجم الصرف لميدان العلم بالضرورة أنْ يجبرنا لنكون إما انتقائيين على نحوٍ متطرف، أو سطحيين جدًّا؛ لنكون قادرين على الإدلاء بالمعلومات على الإطلاق.

بنهاية التسعينيات، كان لدى اتحاد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان فقط أكثر من (10000) عضو دافع للاشتراك، وفيما حول العالم كانت هناك مراكز إقليمية لا حصر لها للأنثروبولوجيا الأكاديمية والأنثروبولوجيا التطبيقية، كلّ بتقاليدها البحثية المفصلة الخاصة بها، ولا يمكن لمؤرخ في العالم أنْ ينصف هذه التعددية المتنامية، والتي كانت، بنهاية السبعينيات، قد تقدمت بصورة جيدة جدًّا.

في هذا الفصل، فإننا نتعامل بصورة رئيسية مع أكثر راهنين فكريين اثنين قوةً ممن برزا نتيجة تثوير المؤسسة الأكاديمية: الماركسية والنسوية. كان كلاهما حاضرًا بإصرار في كل مجالات الأنثروبولوجيا في السبعينيات، حتى حلّ التحرر من الوهم، ووضعت جداول أعمال جديدة، إلا إنّ الجندر والسلطة وصلا إلى الأنثروبولوجيا، وكان مقدرًا لهما أنْ يبقيا.

يمكن لحساب سبعينيات القرن الماضي الذي ركز بصورة استثنائية على الحركة الجذرية أنْ يترك سمات مهمة جدًّا لأنثروبولوجيا تلك الفترة، فبعد كل شيء، كانت السبعينيات العقد الذي جاءت فيه الدراسات العرقية لتقف على قدميها، حيث أصبح علم الاجتماع البيولوجي كلمة سكن (وشيء ما، جاء، إما ليُشمئز منه أو يُبارى فيه)، عندما كان للأنثروبولوجيا الاقتصادية عصرها الذهبي. عاودت الأنثروبولوجيا الفرنسية الدخول إلى المشهد الدولي مع ليفي شتراوس، والآن ظهرت شركة كاملة للرجال الفرنسيين على المشهد، برسائل لم تكن فقط جذرية سياسيًّا، إنّما متحدية فكريًّا كذلك. كان عقدًا للجدالات، وكان العقد الأول الذي نما فيه علم الأنثروبولوجيا على نحوٍ واسع شاسع ومتداخل، بحيث لم يعد ممكنًا تعقب أكثر صلاته أهمية. ما يتبع، على أية حال، ينبغي أنْ يعطي انطباعًا لبعض أكثر الأحداث جوهريةً التي تعود إلى سبعينيات القرن المنصرم.

عودة الماركسية

في الجيل السابق لعلماء الأنثروبولوجيا، كان ستيوارد ووايت وكلوكهون من الكتّاب الأكثر تأثرًا على نحو حاسم بماركس، ستيوارد بماديته، ووايت بحتميته التكنولوجية، وكلوكهون من خلال اهتمامه بالأزمة والصراع. ومع ذلك، لم تكن الإشارات إلى ماركس في أعمالهم إلا غائبة. كانت هناك إشارات مبعثرة إلى ماركس

والنظرية الماركسية في أعمال علماء الأنثروبولوجيا الناطقين باللغة الإنكليزية في الخمسينيات وبداية الستينيات، من ضمنهم إيرك وولف وستانلي دايموند في الولايات المتحدة الأمريكية، وبيتر وورسلي في بريطانيا. لم يكن المناخ الإيديولوجي للخمسينيات والستينيات مناسبًا أو متلقيًا للماركسيين، وكان ذلك على وجهٍ خاص في الولايات المتحدة الأمريكية، ولم يكن الوضع أكثر سهولة في بريطانيا، حيث مرّ حامل بطاقة إنكليزي شيوعي مثل وورسلي بصعوبات جدية للحصول على موافقات عمل أو إيجاد فرصة للاستخدام، قبل أنْ يؤمن له أخيرًا عمل في قسم الاجتماع بجامعة مانشستر، مدعومًا من قبل كلوكمان.

تغير كل هذا سريعًا في الستينيات، في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، بالتأكيد فيما بين الطلبة. دخلت النظرية الماركسية للاغتراب والإيديولوجيا كالوعي الزائف، وتمايز البناء التحتي والبناء الفوقي ومفهوم التناقض في المفردات الأكاديمية القياسية نهاية الستينيات، وبدأ العديد من الأنثروبولوجيين الشباب الدخول بجدية مع النظرية ذات المائة عام للطبقات الاجتماعية والتغير التاريخي. الآن، فإنّ مهمة تطعيم النظرية الماركسية في الأنثروبولوجيا المعاصرة ليست سهلة. وكما وصفت في الفصل الثاني، كانت الماركسية بصورة رئيسية نظريةً عن المجتمع الرأسمالي، وتأثرت محاولاتها لوصف ومقارنة النماذج المختلفة للإنتاج والدخول في التاريخ الثقافي بعيد المدى، كما أُخذت المهمة الأخيرة بصورة رئيسية من قبل إنجليس بعد وفاة ماركس، وتأثرت بأنثروبولوجيا العصر الفيكتوري، غير الخطي والتطوري. تحرك منذ ذلك الحين ميدان العلم بالاتجاهات الأخرى لما يقرب من قرن من الزمان. كان الالتزام بالتنوع الميداني، وانعدام الثقة بالنماذج النظرية التبسيطية، الشمولية، والنسبية الثقافية المتنامية من الداخل هو ما حمل ميدان العلم المتمدد مع بعضه البعض منذ أواسط الستينيات. ولنقل، كما قال ماركس وأنجليس، فأنْ تكون بعض المجتمعات 'أكثر تقدمًا' من أخرى، فإنّ ذلك ببساطة لا يمثل أنثروبولوجيا جيدة.

بوضعْ التطورية جانبًا، قدم ماركس رؤية صادمة للعالم الحديث أيضًا، والتي تقع في سياق التفاوتات العولمية المنظورة والمتزايدة على الدوام، والتي لم تبد أقل صلة بالنسبة لسبعينيات القرن العشرين مما كانت عليه في سبعينيات القرن التاسع عشر.

تمّ تعريض الأنثروبولوجيين في الميدان على نحوٍ متزايد إلى مثل هذه التفاوتات، وكان العديد منهم متلهفًا للإسهام في تحطيمها. كان ماركس عالِم الاجتماع الذي تكلم بطريقة أكثر بلاغة عن هذه المشاكل، وكذلك يعود الفضل إلى ماركس بتوجه الثوريين الشباب إليه كالسرب. لا يهم أنّ الماركسية كانت أكثر من نظرية اجتماعية؛ لقد أصبحت إيديولوجيا الدولة الرسمية لجزءٍ جوهري من العالم، وبذلك أصبحت موردًا للسلطة السياسية على نحوٍ جلي. بالنسبة للماركسي، كان ينبغي على هذا أنْ يكون حقيقة ذات مغزى عميق، إلا إنّها نادرًا ما كانت كذلك. بدلاً من ذلك، أعادت بنى السلطة للدول الشيوعية العظيمة نفسها على نحوٍ يبعث على الشعور بالمفارقة في التنظيمات خارج تلكم الدول ممن خاضت نضالاتٍ من أجل الحرية من بنى سلطات أخرى. في هذه الأثناء، في المؤسسة الأكاديمية الغربية، أخذت معارك طاحنة مكانها بين الماويين، التروتسكيين والستالينيين، النقابيين الفوضويين وما إلى ذلك، ممن توحدوا على أية حال، لمواجهة العدو المشترك، الذي يُشخصَن عادةً في الأستاذ الأنثروبولوجي المحلي. تنامت من كل هذه الاضطرابات الأنثروبولوجيات الماركسية الأكاديمية.

كان هناك بضع ضفاف متميزة للأنثروبولوجيا الماركسية. إحداها، والتي يمكن أنْ نسميها الماركسية الثقافية أو الدراسات الفوقية، والتي وصلت متأخرة جدًّا إلى المشهد بحيث صارت ما بعد الماركسية بالوقت الذي تمّ فيه تأسيسها في مجال علم الأنثروبولوجيا في الثمانينيات. كان ذلك فرع الماركسية المستلهمة بالدراسات النقدية للإيديولوجيا والهيمنة لأنطونيو جرامشي ومدرسة فرانكفورت، وبخاصة العمل النقدي لأدورنو وهوركهايمر لتسليع الثقافة. دخل هذا الشكل للفكر الماركسي مجال الأنثروبولوجيا من خلال كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (1978)، وهو الكتاب الذي انتقد التمثلات الأوربية للعرب والشعوب الأخرى لغرب آسيا للإفراط في وصف 'الآخر' غريب الأطوار (الفصل الثامن). خذْ نقد إدوارد سعيد، واخلطه بما بعد البنائية لميشيل فوكو، وأضفْ رشّة من تفكيك البنائية لديريدا؛ والنتيجة: ذلك الكوكتيل المسكر الذي ضرب الأنثروبولوجيا في الثمانينيات.

كانت النكهتان الرئيسيتان للأنثروبولوجيا الماركسية هما: الماركسية البنائية والاقتصاد السياسي. كانتا شهادة على سعة العمل الماركسي ومدى الأنثروبولوجيا من

حيث إنه كان هناك القليل من الاتصال بين هاتين المدرستين، وإن الأسئلة التي كانا يطرحانها مختلفة على نحوٍ واضح.

أخيرًا، كان هناك كذلك فرع رابع للماركسية، التي تلت تشديد ماركس نفسه على الشخص كجسم مادي ومبدع ومنتج في عالم مادي. سنعود إلى هذه 'الماركسية الحسية'، والتي تجد جذورها في الرومانسية الألمانية، نحو نهاية هذا الفصل.

الماركسية البنائية

كانت الورقة التي طبعت عام 1960 من قبل عالم الأنثروبولوجيا الفرنسية كلود ميلاسوكس، واحدة من الأعمال الرائدة للحقبة الجديدة، وفيها قدم تحليلاً ماركسيًّا لا يقبل الخطأ للإنتاج بمستوى الكفاف في المجتمعات الزراعية. أصلاً، كاقتصادي ورجل أعمال، درس ميلاسوكس مع بالانديرء وقام بعمل حقلي فيما بين سكان الكيورو لساحل العاج نهاية الخمسينيات. كان بحثه من البداية ذا توجهات ماركسية، من حيث إنّه لم يركز فقط على الحياة الاقتصادية، إلا إنّه حاول أنْ يضع مخططًا للديناميات بين العلاقات الاجتماعية للإنتاج والوسائل التكنولوجية والبيئية للإنتاج في مجتمع الكيورو. مثلت مقالة ميلاسوكس (1960) أول دليل على الأنثروبولوجيا الماركسية الفرنسية الظاهرة، وطور فيما بعد نموذجًا لـ 'أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالي' في أفريقيا، إلا إنّه، على الضّد من معاصريه الشباب، كان باحثًا ميدانيًّا ملتزمًا بصورة رئيسية، وكان نقديًّا على نحوٍ متزايد للنظريات النائية التي جاءت لتهيمن على الأنثروبولوجيا الماركسية الفرنسية. بالحقيقة، من بين الماركسيين الفرنسيين، كان ميلاسوكس الأكثر تعاطفًا مع المدرسة البريطانية. كتب في التمهيد للترجمة الإنكليزية لكتابه (1975) (*العذارى، وجبات الطعام والمال*، ميلاسوكس 1981)، أنّ بالانديير قدمه إلى 'أفضل الأنثروبولوجيات الراهنة، وهي الأنثروبولوجيا البريطانية'. ومضى ليثني على عمل شابيرا، وكلوكمان، ومونيكا ولسون وآخرين. مع ذلك، يلاحظ أنّ الوظيفية كانت 'تقوم في الأكثر على نوع من الميدانية المشرعنة بدلاً من أنّها تقوم على تحليل محتوى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية' (1981: 7)، وأنّها تحجب الاستغلال الاقتصادي من خلال السماح للقرابة في التغلغل في الحقل الكلي للبحث والتقصي. كانت المهمة الرئيسية لميلاسوكس إذن، تخليص الاقتصاد من القرابة. لم

يكن هذا شيئًا من السهل القيام به عند الكتابة عن مجتمعات تنظم على أساس القرابة، وقد اقترح بالنهاية نمطًا للإنتاج لم يكن وصف من قبل ماركس أو أنجليس، والذي سمّاه: 'النمط المحلي للإنتاج'، يقوم على العائلة ووحدة السكن العائلية. ومما يبعث على الاهتمام، أنّ ساهلينس في كتابه الموسوم: *اقتصاد العصر الحجري* (1972)، طور مفهومًا مماثلاً تقريبًا، ولكن بهدف مختلف، فبدلاً من مصالحة الاقتصاديات الأفريقية مع النظرية الماركسية، قصد إلى إنقاذ الأنثروبولوجيا الاقتصادية من خطر الشكلية، حيث الساعي لتحقيق الحدّ الأقصى الفردي هو الفاعل الكوني. بنظر ساهلينس، لم تكن وحدة السكن العائلية إذا ما أخذت كوحدة هي الفاعل الباحث عن الحدّ الأقصى، وبناء على دراسات الفلاحين المبكرة لجايانوف ونظرية موس للتبادلية، جادل على أنّ الإنتاج الذي يقوم على وحدة السكن العائلية ليس وسيلة لتحقيق الحدّ الأقصى، وإنّما طريقة لتدبير الضروريات.

تكمن العقبة الدائمة في النظرية الماركسية بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين الشباب في فكرة أنّ السلطة تقوم بالنهاية على السيطرة على وسائل الإنتاج، بمعنى ملكية الأدوات والآلات وما إلى ذلك. وبما إنّ ملكية كهذه، في المجتمعات التقليدية الأفريقية، لم تكن فردية وإنّما تُلاءم لجماعات قرابية، كانت هناك مشكلة لوضع اليد على السلطة في هكذا مجتمعات. كان على ميلاسوكس أنْ يذعن، مناقضًا ماركس في الظاهر، لفكرة أنّ 'القوة في هذا النمط للإنتاج تقوم على السيطرة على وسائل الإنجاب البشري - سلع الكفاف والزوجات - وليس على وسائل الإنتاج' (ميلاسوكس 1981: 49).

لم تكن البنائية نبضًا حاسمًا في ماركسية ميلاسوكس، كان آخرون أكثر أصالة بصياغة الصلات بين ماركس والأنثروبولوجيا والحسيات الفكرية الراهنة، ليس فقط من ضمنها عمل ليفي شتراوس، ولكن كذلك التفسيرات الأصيلة لماركس التي قدمت من قبل الفيلسوف لويس ألتوسير. عندما نشر ميلاسوكس كتابه الموسوم: *أسكب ماركس* والكتاب الذي كتبه برفقة (آيتين باليبار) *lire le Capital* عام 1965، كان لهما تأثير كبير ليس على الحياة الفكرية الفرنسية فقط على وجه العموم، وإنّما كذلك على الجيل الجديد لعلماء الأنثروبولوجيا. بدت ماركسية ألتوسير أنها تنسجم بصورة جيدة جدًا مع علم الأنثروبولوجيا، من حيث إنّها قدمت مقياسًا للمرونة في علاقة التحتي

والفوقي. يمكن أنْ تثبت القراءة المألوفة لماركس أنّ البناء التحتي (المواد + السمات الاجتماعية لعملية الإنتاج) يحدد البناء الفوقي (كل شيء في المجتمع). وجد ألتوسير أنّه من الصعب في الغالب أنْ نرى لهذا أنْ يكون في المجتمعات غير الرأسمالية (أو 'المجتمعات ما قبل الرأسمالية'). لا يصدق ببساطة معظم علماء الأنثروبولوجيا غير الماركسيين بهذا؛ حيث إنّه يقف على الضّد من كل شيء تعلموه. افترِضَ في الأنثروبولوجيا البريطانية أنّ السياسة أو القرابة جوهريتان. وفي الأنثروبولوجيا الأمريكية، نُظِرَ إلى الأنساق الرمزية كما لو أنّها عالم مستقل استقلالاً ذاتيًا، وكان عمل ليفي شتراوس (ممن وصف نفسه بوضوح لكن على نحوٍ محيّر أنّه ماركسي) مهتمًا بالبناء الفوقي استثناء. كان ذلك صحيحًا كذلك بالنسبة لديومونت، والذي ارتفع إلى الشهرة مع نشر كتابه الموسوم: *التراتبيات المتجانسة* عام 1968. كانت وجهة نظره أنّ قيم المجتمع تحدد بالنهاية بنية السلطة فيه، وهي وجهة نظر معاكسة بصورة مباشرة لتلك التي يعرف بها الماركسيون بالحقيقة، وتؤشر مغادرةً بالاتجاه المعاكس عن وجهة النظر الماركسية.

برر ألتوسير – الذي كتب بكثافة عن الإيديولوجيا – البحث عن الطقوس والخرافات كوسائل مبتكرة للهيمنة. وحمل كذلك فكرةَ أنّه في أي مجتمع محدد، يمكن لأي مؤسسة اجتماعية أنْ تكون مهيمنة بمعنى أنّها *تهيمن كحقيقة واقعة*، وأنّها إذا ما فعلت ذلك أو لم تفعل سيتحدد بالنهاية من خلال البناء الفوقي. كانت الكنيسة في أوربا القرون الوسطى، على سبيل المثال، هي المؤسسة الاجتماعية المهيمنة، إلا إنّها تحددت بالنهاية من خلال النمط الإقطاعي للإنتاج الذي كان على الكنيسة أنْ تهيمن عليه، وبالنهاية تحقّق أهداف ذلك النمط للإنتاج. (تشير كلمة 'بالنهاية' هنا إلى نقطة غامضة لدى ألتوسير، والتي أعيد إنتاجها في أعمال العديد ممن تبعه. ووفقًا لعبارة غالبًا ما تقتبس يمارس الاقتصاد 'حتمية بنهاية المطاف'، بمعنى أنّه حتى إذا ما بدا أنّ مؤسسات أخرى غير الاقتصاد هي الأكثر أهمية في مجتمع معين؛ فإنّها تتحدد *بالنهاية* من خلال العلاقات الاقتصادية. وعلى الرغم من أنّ عبارة 'حتمية بنهاية المطاف' غالبًا ما تنسب إلى ماركس، فإنّها واقعًا نُطِقَت من قبل أنجليس في مأتم عزاء ماركس).

ظهر على يد أكثر علماء الأنثروبولوجيا الفرنسية الماركسية شهرةً موريس كودلير (1934 –)، التأثيرات من ماركس وألتوسير والأنثروبولوجيا المقارنة مع الاحترام القوي

على نحوٍ متساوٍ لعمل ليفي شتراوس. على الضد من ميلاسوكس وبضعة علماء أنثروبولوجيا ماركسيين فرنسيين، ممن اعتبروا البنائية كشكلٍ للكانطية الجديدة، التصوف المثالي، نظر كودلير - ممن عمل مع ليفي شتراوس بداية الستينيات - إلى البنائية كما لو أنّها تطور علمي حقيقي. وبنظره، يمكن للمفهوم الماركسي للتناقض أنْ يجعل البنائية أكثر تاريخية، بينما كان لابدّ من العدّة المفاهيمية للبنائية لتحديد موقع الآليات الخفية للمجتمع والثقافة. مضى كودلير في مرحلة معينة، حتى إلى المدى الذي اقترح فيه أنّ ماركس كان بنائيًا (1966، أعيد نشره في كودلير 1977).

قام كودلير، ممن درس أصلاً كفيلسوف، وتحوّل إلى الأنثروبولوجيا من خلال ليفي شتراوس بعملٍ حقلي مكثف فيما بين الباريويا لغانا الجديدة. كان مشروعه، كونه أكثر ميلاً إلى النظرية من ميلاكوكس، بعيدًا عن محاولته مصالحة ماركس مع البنائية، دراسة مقارنة للأنساق الاقتصادية المختلفة. أشار الباريويا، مع اقتصادهم غير المالي القائم على مستوى الكفاف والمقايضة، إلى اختلافات مهمة بين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات غير الرأسمالية.

كان كودلير كذلك - مثل ميلاسوكس - مهتمًا بالقرابة. وبما إنّ القرابة بدت كما لو أنّها 'كل شيء' في المجتمعات التقليدية، برر كودلير أنّه يمكن أنْ يُنظر إليها كما لو كانت جزءًا من البناء الفوقي والبناء التحتي (كودلير 1975). وبدلاً من النظر إلى مؤسسات بعينها اهتم بالاقتصاد والإيديولوجيا وما إلى ذلك، اقترح 'ماركسية تشكيلية' تبحث بدلاً من ذلك عن *الوظائف*. شكلت مثل هذه التشكيلات إشارات إضافية للحاجة التي شعر بها العديد من هؤلاء الباحثين من أجل التوصل إلى نظرية ماركسية أكثر مرونة.

تعامل معظم العمل العلمي الماركسي البنائي مع أنماط الإنتاج. كما نوقشت بلهفة فكرة ماركس وأنجليس بحدّ ذاتها لنمط الإنتاج الآسيوي، وانتشر الجدل على نطاق واسع بشأن مفهومات واحد أو بضعة 'أنماط أفريقية للإنتاج' تبعًا لبحوث ميلاسوكس وآخرين في تلك القارة. وقد ماتت معظم هذه الجدالات منذ السبعينيات إلى جانب معظم المحاولات الأنثروبولوجية لتنظيرات كبيرة وكونية.

كانت الأنثروبولوجيا الماركسية البريطانية بدرجة كبيرة فرعًا من التنوع البنائي الفرنسي. تمّ الاعتراف بليفي شتراوس باعتباره أكثر الخصوم استحقاقًا للنظريات

المتنامية محليًّا وكونه شريكًا مناقشًا فيها، عشية التحولات الجذرية أواخر الستينيات، وبما إنّ الأنثروبولوجيا الماركسية الأمريكية (انظر ص 119) كانت قريبة مقربة للإيكولوجيا البشرية – حقل لا وجود له في المدرسة البريطانية – قد يبدو هذا سهلاً على الفهم. ويجب أنْ يضاف إلى هذا، أنّ معظم علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين المهمين من أمثال موريس بلوخ، كانوا فرنسيين بالأصل.

كانت المشكلة الجوهرية مع الماركسية في الأنثروبولوجيا، من حيث إنّها كانت بالأساس نظرية للمجتمع الرأسمالي، وأنّ رسالتها عن 'المجتمعات ما قبل الرأسمالية' كانت باتكائها على لغة التحولات غير الخطية. تطلّب تحقيق المواءمة بين الماركسية المتشددة والبحث الإثنوغرافي إرادة قوية، وكما أشار جوناثان سبنسر (1996: 353)، عندما يتم القيام بتحليلات إثنوغرافية مؤهلة من قبل علماء الأنثروبولوجيا الماركسيين، 'فإنّها تبدو ثقافية بجلاء أكثر، وأقل ماركسية بطريقة مقنعة'. فيما عدا ذلك، استمر العديد من علماء الأنثروبولوجيا الماركسيين الفرنسيين، وعلى وجه التعيين كودلير، بنشر أعمال أنثروبولوجية بنكهة ماركسية على نحوٍ مميّز خلال الثمانينيات والتسعينيات. وفي النهاية، غيّر آخرون مثل بلوخ ومارك أوجي (انظر الفصل التاسع) أسبقياتهم البحثية. على الرغم من ذلك كتب جويل كان وجوزب لايوبيرا، في مقالة مراجعة من عام 1980، أنّه كان من المبكر جدًّا أنْ 'ينتج نقد محدد' للحركة (كان ولايوبيرا 1980: 89)، فقد أخفقت تمامًا كتيار متماسك وقت نشر المقالة أخيرًا.

ليسوا ماركسيين تمامًا

بينما كان علماء الأنثروبولوجيا الماركسيين الفرنسيين في الغالب ناشطين سياسيًّا، في وخارج الحزب الشيوعي الفرنسي، كانت تلك الحالة نادرة لدى علماء الأنثروبولوجيا الماركسيين الأمريكان أو المتأثرين بالماركسية للستينيات والسبعينيات. وبرغم هذا، فإنّ من السهل أنْ نرى بإعادة النظر أنّ لإسهاماتهم ثقلاً أكثر مباشرة على التفاوت العولمي والقضايا السياسية الجوهرية من المساعي الأكثر أكاديمية لزملائهم الفرنسيين.

تطورت الأنثروبولوجيا الماركسية في الولايات المتحدة الأمريكية فيما بين طلبة ستيوارد ووايت وفرايد في السنوات المبكرة لفترة ما بعد الحرب، وبدأت بوضع علامتها

في نحو نهاية الستينيات، وازدهرت في سبعينياته وبلغت ذروتها فقط بداية ثمانينياته.

استمرت اهتمامات هؤلاء العلماء، والتي ربّما كانت أقل تقيدًا مما كان رائجًا بالحياة الفكرية المعاصرة من الماركسيين البنائيين الفرنسيين، لتلعب دورًا مهمًّا في الدراسات الأنثروبولوجية للسلطة والتخلف اليوم. ورغم أنّ هذا الجيل لعلماء الأنثروبولوجيا الماديين الأمريكان ضمّ بعضًا من أهم أعلام سبعينيات القرن، فقد اتبع البعض (مثل مارفن هاريس) والذي لم يصبح بحق ماركسيًّا، بينما آخرون (مثل مارشال ساهلينس) مخططات فكرية معقدة خاصة بهم، ليعبروا من خلال مرحلة ماركسية إلا إنّهم بالنهاية تخلوا عنها. انهمك ساهلينس وبحرارة، والذي كان أصلاً تدرب ليكون تطوريًّا من قبل وايت، بالجدالات الماركسية حول أنماط الإنتاج وأشكال اقتصاد مستوى الكفاف، تقريبًا بإسهامة روسوية (نسبةً إلى جان جاك روسو) إلى ندوة 'الإنسان الصياد' من أنّ مجتمعات الصيد والجمع إنّما مثلت 'المجتمع المرفه الأصلي' (1968، أعيد طبعه في كتاب ساهلينس 1972)، وأنّ اقتصادات الندرة كانت نتيجة الفروق التي فرضت من خلال الثورة الزراعية. جادل ساهلينس في القطعة المركزية لمجموعة مقالاته المتتابعة: *اقتصاد العصر الحجري* (1972)، 'حول سوسيولوجيا التبادل البدائي'، في أنّ منطق التبادل التعميمي أو المشاركة، كان هو الاعتيادي في المجتمعات القبلية، حيث يغيب الفاعل الذي يحسب، 'يضع حسابات اقتصادية' للاقتصاد الرسمي على نحوٍ بيّن، إلا إنّه في هذا الكتاب، الذي اتسم باهتمامات ماركسية على ما هو عليه، كان ساهلينس أكثر إقناعًا في جدله الثقافي مما كان عليه في محاولاته لإظهار الصلات السببية بين الإنتاج والثقافة الرمزية. من ثمّ، انتقد ساهلينس بغضب عام 1976، في أطروحته النظرية المهمة الموسومة: *الثقافة والسبب العملي* الماركسية لمنهجيتها الاستنتاجية، ولعدم معاملتها الثقافة الرمزية على ما هي عليه، كميدان مستقل استقلالاً ذاتيًّا.

كان المخطط الذي اتبع من قبل ساهلينس – من الإيكولوجيا الثقافية بواسطة الماركسية إلى اهتمام بالرمزية – أقل تمييزية مما بدا عليه. واتبع بضعة علماء أنثروبولوجيا أمريكان آخرين طرقًا مشابهة (إنْ لم تكنْ مطابقة). كان أحد الأمثلة على ذلك هو أندرو بي فيدا، والذي تلقى تدريبه في جامعة كولومبيا، وتحركت أسبقياته البحثية، بين الستينيات والثمانينيات، من النسخة القوية للإيكولوجيا الثقافية إلى الإدراكية وتقريبًا

الموقف ما بعد الحداثي نحو التنظير (انظر فيدا 1994)، وتحرك روي رابابورت كذلك من الموقف المادي إلى الرؤية الضبطية. كشف رابابورت في سلسلة طويلة للتذييلات لطبعة 1984 في كتابه الموسوم: *الخنازير للأسلاف*، عن التزام متناقص للحتمية الإيكولوجية وزيادة التشذيب في تحليلاته للحلقات الارتجاعية في الاتصال. كان تأثير بيتسون حاسمًا في هذه الحالة.

كان الوضع مختلفًا جدًّا، مع مارفن هاريس (1927 – 2001). ورغم أنّه كان طالبًا بإشراف ستيوارد، فقد كان ملتزمًا بالتيار الرئيسي لأنثروبولوجيا بوا، مكتشفًا عمل وايت وستيوارد فقط أواسط الخمسينيات. صار الموقف السياسي لهاريس جذريًّا، وصارت اهتماماته التحليلية أكثر حدّة كذلك، وذلك بعد قيامه بعمل حقلي في موزمبيق، حيث واجه مآسي الاستعمار البرتغالي. طور هاريس عبر العقود الزمنية التالية، برنامج بحثه هو، أو 'النموذج النظري' كما قد يكون أسماه، والذي يقوم على فكرة أنّ الحقائق المادية للاقتصاد والإيكولوجيا *تحدد الثقافة*، ليس بمجرد 'اللحظة الأخيرة' وإنّما بصورة مباشرة. ناقش هاريس في مقالة مشهورة نشرها عام 1963، أمر البقرة المقدسة في الهندوسية، واختتم بأنّ المكانة الخاصة للبقرة قد تبدو سمة غريبة بالنسبة للدين الهندوسي، إلا إنّها مثل ممتاز على العقلانية الاقتصادية والإيكولوجية. كانت الاتهامات بالوظيفية، التي لم يعرها هاريس انتباهًا، حتمية. وفيما بعد، أصبحت مادية هاريس أكثر لا ماركسية على نحوٍ معلن في الستينيات والسبعينيات، وفي عمله النظري الرئيسي الموسوم: *المادية الثقافية* (1979)، قضى نصف الكتاب بتفنيد ما اعتبره برامج بحث دونية بديلة، من البيولوجيا الاجتماعية إلى الماركسية إلى 'الانتقائية'. كان هاريس المادي الوضعي الأقوى في الأنثروبولوجيا الأمريكية، ونظر إلى الإصرار الماركسي على 'العلاقة الديالكتيكية' بين البناء التحتي والبناء الفوقي كما لو أنّه حيلة محيّرة وليست علمية. وقد صنفه خصومه، وهناك العديد منهم، على نحوٍ متنوع كتطوري مادي خام أو ماركسي فظ بلا فهم للجوانب غير الملحوظة في المجتمع. يقول في معرض وصفه لجذوره الفكرية: إنّ 'المادية [الـ]أساسية لديه جاءت من ماركس، وإنّ [النفسي السلوكي] جاء من بي. أف. سكنر، وكذلك جاءت أهمية العوامل الاقتصادية من ماركس، وجاءت التطورية على وجه عام من وايت، والبؤرة البيئية والديموغرافية من ستيوارد و[التاريخي الثقافي كارل] وتفوكل' (هاريس

1994: 76). نشر هاريس كتابًا منهجيًّا رائجًا، وفي عام 1968، نشر كتاب تاريخ الأنثروبولوجيا (*صعود النظرية الأنثروبولوجية*)، والذي وصف تاريخ ميدان العلم فيه على أنّه – سواء كان قليلاً أم كثيرًا – تاريخ سردي تطوري غير خطي (مع فروع ثانوية ونهايات مسدودة)، مختتمًا بطريقة لا تبعث على الشعور بالتعجب بالمادية الثقافية.

فُعّل الجدل بين الماركسية والإيكولوجيا الثقافية، حتى في بريطانيا، وقد وجدت الإيكولوجيا الثقافية القليل من التابعين المثبتين، بعد أن كانت متأرجحةً على جوانب الحياة الجامعية المحترمة لعقود من الزمن، وسرعان ما أصبح واضحًا أنّه على الرغم من أنّ الإيكولوجيا الثقافية والماركسية تطرحان العديد من الأسئلة المتشابهة؛ فإنّهما تجيبان عليها بطرق مختلفة جدًّا (برنهام وألين 1979). وبطريقة التدمير الناري لعمل رابابورت عن التسمباكا مارنك، جادل جوناثان فرايدمان (1979) – الذي أعاد تحليل عمل ليش عن الكاشن بإطار ماركسي بنائي في أطروحته للدكتوراه – على أنّ التحليل الإيكولوجي لرابابورت لطقوس التسمباكا وقع في الفخ الكلاسيكي للوظيفية، من خلال افتراض، كما يبدو أنّه يفعل، 'عالِم الإيكولوجيا العظيم' باعتباره الفاعل العالِم لتنظيم حركة السكان الكتلية كما يُحتاج إليها. كانت استجابة رابابورت التماسًا بيتسونيًّا مهذبًا لوحدة 'العقل'، والتي تجادل على أنّه في الكون النظري للتسمباكا لم يكن *هناك فرق* بين المادي والرمزي، وبالتالي لم يكن 'عالِم الإيكولوجيا العظيم' أو 'الوظيفية' ضرورية؛ كانت اللهجة المحلية الرمزية فعلاً خطابًا متخصصًا عن الإيكولوجيا.

الاقتصاد السياسي والنظام العالمي الرأسمالي

كان إيرك وولف (1923 – 1999) جدلاً النصير الرائد للماركسية أو الأنثروبولوجيا الأمريكية المتأثرة بالماركسية (لم يصف هو بحدّ ذاته عمله كماركسي). وقد تمثلت 'النقطة العالية' للأنثروبولوجيا الماركسية الأمريكية الملمحة إلى ما ذكر أعلاه بنشر كتابه الرئيسي الموسوم: *أوربا والشعوب عديمة التاريخ* عام 1982، وهو بحث وقور في التأثيرات الاقتصادية والثقافية والسياسية المعقدة للاستعمار على الشعوب المدروسة من قبل علماء الأنثروبولوجيا. ركز وولف هنا، كما فعل في الكثير

من عمله، على سمات وحياة وتواريخ الشعوب غير الأوروبية التي أهملت من قبل أجيال من علماء الأنثروبولوجيا. كان وولف، وهو أسترالي بالأصل، طالبًا آخر من طلبة ستيوارد وبيندكت في جامعة كولومبيا، وقد لمح متأملاً إلى أنّ كلا معلميه 'كل بطريقته كثف اهتمامي أنا في كيف جاءت الجماعات الفرعية والأقاليم لتلتحم في أمم كاملة' (وولف 1994: 228). عمل وولف كونه عضوًا في فريق عمل ستيوارد في بورتوريكو نهاية الأربعينيات، فيما بعد على قضايا الفلاحين في المكسيك، ونشر أطروحة عمل مهمة كانت بعنوان: *الفلاحون*، عام 1964. تقصى وولف وهو المعارض لمقاربة المجتمع المنفرد المفضلة من قبل المدارس المهيمنة في الأنثروبولوجيا، خلال حياته كلها، كيف أنّ مصائر المجتمعات المحلية تشابكت مع الصيرورات ذات المدى الكبير، وكان الربح الاقتصادي في الغالب هو آلة هذه الصيرورات، والنتيجة تراكم رأسمالي في دول المركز واستغلال في دول الهامش الفقيرة. كان الفلاحون - أكثر من أي جماعة أخرى - ضحايا هذا الاستغلال؛ فهم محرومون من الأرض وينتجون للسوق العولمية في الغالب بأجور تافهة، وقد مالوا كذلك إلى العيش في بلدان فقيرة، ممن قُوّضَ استقلالها الذاتي الوطني بسبب الإدماج غير المتساوي في اقتصاد العالم.

كان وولف أبعد من أنْ يكون لوحده في متابعة هذه الاهتمامات في نظرية نظام العالم والإمبريالية والتخلف خلال السبعينيات. إلى جانب ماركس، اكتشفت الأنثروبولوجيا لينين، الذي كانت نظريته في الإمبريالية إضافة منطقية لنظرية ماركس نفسها، وبديلاً لوجهات النظر السائدة (خارج الأنثروبولوجيا) حول التأثيرات المدنية للاستعمار. وفي الفترة التي شهد فيها علم الاجتماع الريفي توسعًا متسارعًا للبحث، ليس أقله في أميركا اللاتينية، بدا أنّ الاقتصاد السياسي الماركسي جزءٌ طبيعي لغرزة العمل الحقلي لأي دارس ذي توجهات للعالم الثالث، وبخاصة منذ بدأ العلماء الاجتماعيون الدخول في قضايا التنمية على مدى أوسع من قبل على الإطلاق (انظر كريللو وريو 1985). وكانت المحاولة الأكثر طموحًا على امتداد هذه الخطوط خلال السبعينيات لعمانوئيل والرشتاين التروتسكي المجدد في كتابه الموسوم: *النظام العالمي الجديد* (والرشتاين 1974 - 1979)، والكتاب دراسة ضخمة لتطور نظام العالم الثلاثي لدول المركز، أشباه الدول الهامشية، الدول الهامشية، مع تدفق الموارد عمومًا من المناطق الخارجية البعيدة إلى دول المركز. وعلى مدى أقل ضخامة، كان ذلك

العقد كذلك عقد النظرية البنائية لجوهان كالتنك للإمبريالية (كالتنك 1971)، والذي أظهر كيف أنّ التفاوت العولمي كان قد تمت استدامته من خلال التحالفات بين نخب دول المركز ونخب دول الهوامش.

شهدت السبعينيات كذلك صعود نظرية التبعية، وهي النظرية القريبة من نظرية نظام العالم. بينما تمسك منظرو التنمية بالسابق في أنّ كل المجتمعات يمكن أنْ 'تلحق' بالنهاية بالغرب، كان الموقف التطوري السري غير المعلن أنّ هذا غير جائز أنثروبولوجيًا (إضافةً إلى صعوبة إثبات صحته ميدانيًا)؛ مما أدى إلى أنْ يقصد علماء اجتماع واقتصاديون مثل أندرو كندر فرانك وسمير أمين، ممن كتبوا عن أميركا اللاتينية وأفريقيا، على التعاقب، لإظهار أنّ التبادل بين الأجزاء الغنية والفقيرة بالعالم – ما إذا كانت مستعمرة سابقًا أو لم تكن – ارتقى بالتراكم الرأسمالي في الشمال وجاء بالحرمان في الجنوب. على أية حال، مال منظرو التبعية ليكونوا غير أنثروبولوجيين، والاستثناء الرئيسي، بيتر ورسلي، بدا لمجرد أنْ يثبت هذه القاعدة. وعلى الرغم من أنّ ورسلي كان طالبًا لكلوكمان، إلا إنّه عمل في قسم علم الاجتماع، وتميز معظم عمله بمسحة سوسيولوجية. وليس ذلك لأنّ الأنثروبولوجيين كانوا متواطئين مع إمبريالية العالم، وأنّ نسبيتهم الثقافية أدت بهم إلى الإنكارية الأخلاقية، أو أنّهم كانوا غافلين عن معاناة العالم. على العكس، خلال السبعينيات مضى العديد من علماء الأنثروبولوجيا إلى مسافات أطول ليساعدوا شعوب'هم' على تحسين ظروفهم. كانت هذه المساعي، مع ذلك، مهتمة بشكلٍ كبير بالسكان المحليين، حَمَلَة 'الثقافات الأصيلة'. في السبعينيات، صارت دراسة ملايين الفقراء الحضر والفلاحين أشباه الحديثين صناعة نمو بالنسبة للبحث الأنثروبولوجي، إلا إنّ الاعتبار الذي قُدّمَ من خلال العمل الحقلي في مثل هذه الجماعات لم يكن ليقارن بذاك العمل الحقلي فيما بين الثقافات 'الأصيلة' كما بتلك التي مثلت أصحاب العلف الأفارقة، أصحاب البساتين الأمازونيون أو صيادو القطب الشمالي.

كانت مشكلة علاقة الأنثروبولوجيا بقضايا الاستعمار الجديد واستغلال العالم الثالث في الأقل ذات أوجه أربعة. أولاً: كما اقترح من قبل على وجه العموم، لم تعتبر الجماهير الفقيرة في المناطق المدارية لتستحق اهتمامًا أنثروبولوجيًا مستدامًا. كانوا 'متثاقفين جدًا'، ورغم أنّ الدراسات الإثنوغرافية للسكان الحديثين وجدت في كل

القرن العشرين، إلا إنّها بدأت لتصبح شائعة فقط في سبعينيات القرن. ولكن حتى الآن، لم يتوفر الوقت الكافي لتطوير الإطار النظري للتعامل مع مثل هذه الجماعات. ثانيًا: لم يكن من السهل مواءمة مقاربة المجتمع المنفرد المفضلة لأسباب نظرية ومنهجية من قبل كلتا الجماعتين - أتباع بوا والبريطانيين - مع الاقتصاد السياسي العولمي، رغم أنّ مشروع بورتوريكو لستيوارد يمكن أنْ ينظر إليه على أنّه يشير إلى طريقٍ وسط. ثالثًا: اتسمت العلاقة التاريخية للأنثروبولوجيا والاستعمار بكونها لا مبالية. كان علماء الأنثروبولوجيا الذين ضمّنوا بالملاحظة فقط أفق الاستعمار بدراساتهم قبل الستينيات قد انتسبوا إلى مدرسة مانشستر. وكان كتاب عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد سعودي المولد الموسوم: *الأنثروبولوجيا والمواجهة الاستعمارية* (أسد 1973)، من أكثر الكتب موضوعًا للجدال في مجال الأنثروبولوجيا البريطانية بواكير السبعينيات؛ حيث جادل معظم المساهمين في أنّ تطور الأنثروبولوجيا والاستعمار كانا متوازيين على نحوٍ مشكوك فيه في بضعة أجزاء للعالم. رابعًا: وليس أقلّها أهمية، كان ولا يزال من الصعب ابتلاع فكرة التنمية بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا، ممن تعلموا لأجيال أنْ يكونوا شكاكين بمفهومات المركزية العرقية للتطور الاجتماعي. قال ليفي شتراوس إنّه يعتبر نفسه من دعاة 'العالم الرابع' على سبيل معارضة فكرة 'العالم الثالث'، بمعنى أنّه يدافع عن الشعوب الصغيرة والهشة والفريدة على الضّد من هجوم الغربنة، إلا إنّه يقف كذلك على الضّد من مخططات التنمية لحكومات العالم الثالث (إيريبسون وليفي شتراوس 1988). وبهذا، فقد تكلم ربما نيابةً عن جزءٍ كبير، وربما الأكثرية، من المجتمع الأنثروبولوجي في السبعينيات.

يمكن تجاوز هذه المشاكل، على صعوبتها، كما يكشف عمل وولف. قبل سنواتٍ عديدة، جادل ريدفيلد على أنّ للفلاحين 'ثقافتهم هم'، وأنّه على الرغم من قوة المطالبة ببقاء الـ 'ثقافة الأصيلة' في الأنثروبولوجيا، لم يكن هناك جدل أكاديمي قوي يدعو إلى عدم دراسة الثقافات الهجينة والمختلطة، لأميركا اللاتينية ومنطقة الكاريبي. كان يمكن كذلك أنْ تكون هناك خلطة فعالة بصورة تامة من الدراسات الحقلية المعمقة مع تحليلات تاريخية ومنظمة أوسع، رغم أنّها لا تبرر تمامًا استخدام المواد غير الإثنوغرافية. وبحلول السبعينيات لم تعد العلاقة بالسلطات الاستعمارية ذات صلة. ما بقي، إذن، كان مشكلة 'التنمية'، التي بدت صعبة تقريبًا على التجاوز

بقدر صعوبة مشكلات الماركسية الفرنسية مع حتمية البنى التحتية في المجتمعات القبلية. واجه العديد من علماء الأنثروبولوجيا المبدعين ممن عملوا بقضايا الاقتصاد السياسي في السبعينيات هذه المشكلة، وكان يمكن في معظم الحالات، أنْ يجادلوا، حقيقةً بالنسبة لمبادئ علم الأنثروبولوجيا، على أنّ التنمية ينبغي أنْ تحدد من الداخل، بمعنى أنْ تعتبر فئة 'أصلية'. في الوقت نفسه، اعتبر هؤلاء العلماء حقيقة التوسع الرأسمالي العولمي كما لو كان قوة موضوعية ومجانِسة وموجِدة في العالم، وبهذا المعنى، استبق وولف وآخرون تيار التسعينيات في الأنثروبولوجيا: دراسة العولمة.

كان هناك تركيز إقليمي مميز على 'الحديقة الخلفية للولايات المتحدة الأمريكية' في البحث الأنثروبولوجي السبعيني المدعم بالاقتصاد السياسي الماركسي ونظرية نظام العالم. كانت سندي ميتز (طالبة كبيرة أخرى لستيوارد) في جامعة جون هوبكنز، إلى جانب وولف، أكثر أنصار هذه المدرسة أهمية في السبعينيات وفيما بعد. كانت متخصصة في منطقة الكاريبي، وقد تضمنت أفضل أعمالها جمعًا لمقالات عن التغير التاريخي في الكاريبي (منتز 1974) والتاريخ الثقافي للسكر، *الحلاوة والسلطة* (منتز 1985). مال هذا التركيز الإقليمي، مثل مساعي ستيوارد المبكرة، إلى تحفيز الأنثروبولوجيا الأكاديمية وعلم الاجتماع الريفي في البلدان موضوع الدراسة. وعلى الضّد من معظم الأماكن في العالم الثالث، تقدم بلدان مثل الأرجنتين والمكسيك والبرازيل تسهيلات أكاديمية قوية مع مخرجات متسارعة لمشاركين مهمين من السكان 'الأصليين' لعلماء الأنثروبولوجيا الغربيين، ممن يمكنهم أنْ يتعاونوا معهم على أرضية فكرية متساوية. كانت تلك أخبار حسنة بالنسبة للعديد من علماء الأنثروبولوجيا الغربية الشباب الملتزمين سياسيًّا، ممن قاموا بدراسات حقليةٍ في أوساط فلاحي أميركا اللاتينية ضمن الإطار النظري الماركسي (ميلهوس 1993).

بينما تبدو الماركسية البنائية الفرنسية اليوم كما لو أنّها وصلت طريقًا مسدودة، فقد تركت أثرًا دائمًا على ميدان المهنة. لقد وجهت الانتباه بالقوة إلى التشابكات المعقدة للضفاف المحلية والعولمية للتفاوت والسلطة، المقاومة والبقاء؛ حيث تشابكت بحزم مع التغير التاريخي ومع العلاقة الصعبة بين 'التنمية' والثقافة. وربّما الأكثر أهمية من كل هذا، فقد وجهت اهتمام الدوركهايمية على نحوٍ حازم أو التيار الرئيسي لبوا إلى الظروف المادية الملزِمة للحياة. وهذا ما كان لديها مشترك مع أعمال الجانبين

الماديين الأميركان والتفاعليين البريطانيين. قد نرى فيما عدا ذلك – في عمل كودلير وميلاسوكس – بدايات النظرية التي تطرح هذه القضايا من وجهة نظر أوسع، في محاولة لتجاوز التمايز المرسوم عادةً بين المادية والمثالية.

قلنا أعلاه كانت الحدود بين الماركسية البنائية والاقتصاد السياسي عمليًّا رخوة جدًّا. لم تكن هذه هي الحالة دائمًا من النواحي العملية، وهناك بعض الأمثلة النادرة لعلماء أنثروبولوجيا 'عبروا' الجانبين، وعالِم الأنثروبولوجيا الأرجنتيني إيديوردو آرشيتي هو أحد هذه الحالات. حصل آرشيتي على الدراسة الأولية في علم الاجتماع في الأرجنتين قبل أنْ يمضي ليدرس مع كودلير في باريس أواخر الستينيات، عندما كانت منتز تدرّس كذلك في باريس. لم يكن اهتمام بحثه الرئيسي في قضايا حتمية البنى التحتية أو أنماط الإنتاج الأفريقي، إنّما في المنطق التحتي للمجتمعات الفلاحية وعلاقتهم بالعالَم الخارجي. كتب تقييمًا مبكرًا وموثوقًا لعمل جايانوف. وبإشراف كودلير، قام بعمل حقلي على الفلاحين في الأرجنتين، وكتب أطروحته للدكتوراه حول كيف أنّ نظريات التخلف والتبعية صنعت تأثيرًا أعمق مما فعلته النظرية الماركسية البنائية. بدأ التدريس في جامعة أوسلو، ويتذكر الأستاذ الذي عيّنه فيقول: 'أخذناه بسبب أننا كنا بحاجة لأحدٍ ما يقوم بتدريس الموضات الأخيرة في الماركسية البنائية الفرنسية' (أي. أم. كلوسين، اتصال شخصي). وعلى الواحد أنْ يذكّر نفسه أنّ المسارات الفكرية نادرًا ما تكون بسيطة، وأنّ الحدود نادرًا ما تكون محددة بوضوح.

النسوية – وولادة العمل الحقلي التأملي

نشرت عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية لورا بوهانين عام 1954 – وتحت الاسم المستعار ألينور سمث بوين – كتابها المعنون: *العودة إلى الضحكة*، وهو عمل نزيه وشخصي بصورة استثنائية لامرأة أنثروبولوجية أمريكية (خيالية) في الميدان في أوساط سكان التف في نايجيريا. اعتُقِد أنّ الاسم المستعار كان ضروريًّا، بسبب أنّه لم يكن مناسبًا الحديث بصورة علنية عن الجانب الشخصي للعمل الحقلي، حيث الشكوك والأخطاء، الظروف التصادفية والتفككات العامة المندسة وراء مصطلح البطانية المالينوفسكية 'الملاحظة بالمشاركة'. نشرت هورتينس باودرميكر إحدى طالبات مالينوفسكي القديمات عام 1966، كتاب *الغريب والصديق: طريق عالِم*

الأنثروبولوجيا، والذي وصفت فيه حياة البعثات البحثية الحقلية إلى معظم المواقع المتنوعة. مرة ثانية، كان الانطباع أنّ العمل الحقلي قد لا يكون تمامًا جمع البيانات المنظم الذي أبصره رادكليف براون. من ثمّ، عُثِرَ على المذكرات الشخصية لمالينوفسكي عن عمله الحقلي في التروبرياند عام 1967، وتمّ تحريرها ونشرها وسرعان ما خلقت فضيحة. كما بدا، فقد كان السيد نفسه، ليس أكثر من ميت. كان مصابًا بحمى الشوق، ولعن السكان الأصليين، مارس العادة السرية وشعر بالأسى لنفسه. بعد هذا، كيف لأي واحد أنْ يدّعي، أنّ الأنثروبولوجيين أنتجوا 'معرفة موضوعية'؟!

فقط فيما بعد، بعد قليل من السنوات، أمسك المشاركون ذوو الميول الفلسفية في جدل العقلانية العظيم بهذه الأسئلة، واستجابت في هذه الأثناء مجموعة شابة من عالِمات الأنثروبولوجيا الشابات الأمريكيات عمليًا إلى القضية موضوع الاهتمام. وفي عام 1970، السنة التي نشر فيها براين ولسون كتاب *العقلانية*، ظهر مجلد منقح كان بعنوان: *النساء في الميدان: تجارب أنثروبولوجية* (كولد 1970). عَدّد كلّ من العديد من المقالات في هذا الكتاب التجارب الكونكريتية التي ظهرت لمؤلفات البحث الحقلي، وتأمل في أثر تجاربهن على نوعية بياناتهن. المقالات مختلفة جدًا، تأملت بحشدٍ متنوع واسع من الممارسات والتجارب في الميدان، إلا إنّهن جميعًا اتفقن على شيء واحد: كان لحقيقة أنّهن نساء تأثير جبار على الاستنتاجات التي جلبنها معهن إلى الدار. بهذه الطريقة، ظهرت فكرة العمل الحقلي 'ذي الموقع'، وهي فكرة أنّه من خلال التأمل في دورها الشخصي في الحقل، تتعلم عالِمة الأنثروبولوجيا أنْ تفهم بالضبط ما نوع البيانات التي تلقتها. وعليه، وضع كتاب *نساء في الحقل* جدلين على جدول الأعمال: كيف أنّ علينا أنْ نتصرف، كعمال حقليين تأمليين؟ زد على ذلك: ما الدور الذي يلعبه الجندر في الأنساق الاجتماعية؟

استجيب إلى السؤال الأول بسلسلة من الدراسات المفصلة العملية حول كيف تمت بالحقيقة معالجة ظروف حقلية كونكريتية. وكان المثال الآخر من نفس الخامة قد تمثل في كتاب روسالي واكس الموسوم: *القيام بالعمل الحقلي: تحذيرات ونصائح*، وطبع عام 1971 حيث يُقال لعالِم الأنثروبولوجيا المستجد في الميدان، بسياقات مؤكدة، ما الذي ستدخل نفسك فيه.

قدم السؤال الثاني – كيف يمكن للجندر أن يُدرس أنثروبولوجيًّا؟ – أول مشارك ذكر في مجال كان لا يزال حتى اللحظة أنثويًّا. كان الرجل المعني عالِم الأنثروبولوجيا البريطاني إيدوِن آردنير (1927 – 1987)، والذي نشر مقالةً بعنوان: ‘الاعتقاد ومشكلة النساء’ عام 1972 (في آردنير 1989). قام عالِم الأنثروبولوجيا الأوكسفوردي ببحوث حقلية مكثفة في الكاميرون ونيجيريا. كان آردنير عالِمًا أصيلاً في الأنثروبولوجيا، ومن النوع الذي يتحدى فكريًّا، ممن تعاملت بحوثه الأكثر أهمية (جمعت في آردنير 1989) مع العلاقة بين الأنثروبولوجيا وعلم اللغات ومشكلات الترجمة، التعميم والوضوح. وكان، مع ذلك، مهتمًّا بقضايا تخص السلطة، وليس في أقلها ما يتعلق بمن يسيطر على قوة التعريف في المجتمع. ومع اهتمامه المستدام باللغة – وهو تخصص نادر في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية – ينبغي أنْ لا يبعث على التعجب أنّ آردنير يقوم بمثل هذا الإسهام المهم إلى هذا الحقل. وكانت زوجته شيرلي آردنير، في الوقت نفسه، عَلَمًا قائدًا في الأنثروبولوجيا النسوية، وحررت مجموعتين مهمتين في السبعينيات (ش. آردنير 1975، 1978).

بدأ آردنير مقالته بجملة لا تُنسى: ‘لم تُحَلّ مشكلة النساء من خلال عالِمات الأنثروبولوجيا الاجتماعية’. ومضى على الفور ليضيف أنّ ‘المشكلة’ لم تكن تلك التي تتعلق بمكانة النساء، على الرغم من أنّ كثيرًا من العمل العلمي النسوي يندب غياب هذا الموضوع من الأنثروبولوجيا الكلاسيكية كذلك. كانت ‘مشكلة’ آردنير في الغياب الجلي للنساء في صفحات معظم الأعمال الأنثروبولوجية الكلاسيكية، حتى في الكتب التي كتبت من قبل نساء، رغم أنّه أشار إلى عمل أودري ريچارد الموسوم: *الجيسينكو* (1956) كاستثناء. ربّما كان السبب الرئيس لهذا الغياب يكمن في التحيز الذكوري العام في المجتمع الغربي، إلا إنّ ذلك لم يحسب تمامًا للمشكلة في الأنثروبولوجيا. استمر آردنير ليجادل أنّ الإثنوغرافيين، ذكورًا وإناثًا، وجدوا من السهولة أكثر العمل بوءام مع المخبرين الذكور مما مع الإناث. هيمن الرجال تقريبًا في كل المجتمعات على المجال العام، وكانوا أكثر اعتيادًا للحديث إلى الأشخاص الخارجيين. كانت النماذج النظرية الثقافية التي جلبها الإثنوغرافيين من الحقل بصورة رئيسية تلك التي رسمها الرجال. وقد تكلمت هذه النماذج عن النساء على أنّهن

جماعة صماء بكماء، ليس بمعنى أنه لم يكن مسموحًا لهنّ بالكلام، وإنّما بمعنى أنّ عباراتهن لم تكن لتؤطّر في سياقات يمكن معها نقلها بسهولة إلى ملاحظات حقلية. في هذه النقطة، كانت ملاحظات آردنير لا تنسى بالنسبة للدراسات السوسيولوجية اللغوية للطبقة والعنصر واللغة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أُظهِرَ أنّ الأطفال السود وأطفال الطبقة العاملة لم يؤدوا بصورة جيدة جدًّا في المدرسة في جانب بسبب طرازهم للتعبير 'المعتمد سياقيًّا' (انظر ككلايولي 1976). على أية حال، طرحت ورقة آردنير والجدل الذي أثارته بين فترةٍ وأخرى، أسئلة مشابهة في بريطانيا لتلك التي أثارها كتاب كولد في الولايات المتحدة الأمريكية.

بعد عامين اثنين، جاءت الاستجابة مرة ثانية، من مجموعة من النساء الأنثروبولوجيات الأمريكيات، بشكل مجلد محرر آخر، إنّما الآن بمسحة نظرية أخرى: *المرأة والثقافة والمجتمع* (1974)، حُرر من قبل ميشيل زي. روزالدو ولويس لامفير. وقد تعامل الكتاب مع السؤالين الرئيسيين الذين طرحهما آردنير.

أولاً: افترض آردنير مسبقًا – كمسلّمة لخرس النساء – أنّ المجتمعات عمومًا تميز بين المجال الخاص والعام، حيث يسيطر الرجال على الأخير وتُقصَر النساء على السابق. ناقشت روزالدو إحدى المحررات التضاد المحلي – العام بطريقة المقارنة في إسهامها، مظهرةً أنّه على وجه العموم، تُقصَر مساعي النساء على المكان المجاور المباشر للبيت، بسبب المقيّدات الطبيعية المفروضة من خلال ولادة الأطفال متكررة الحدوث. إنّه يمثل المجال المحلي فيما حوله كأساس لهذه الفعاليات (الصماء البكماء على الصعيد العام). يجوب الرجال، من الناحية الأخرى، بعيدًا عن الحقل، ويؤلفون المجال العام حول مثل هذه الفعاليات (المنظورة على الصعيد العام) كما في الطقوس والسياسة والتجارة.

ثانيًا: لاحظ آردنير في نهاية ورقته أنّ النساء غالبًا ما يقرنّ بالطبيعة 'المتوحشة'، بينما يعتبر الرجال جوهريًّا 'إنسانيين'. تساءلت شيري، والتي كتبت فيما بعد عن الشيرباس في النيبال، وأنتجت كذلك بضعة مقالات نظرية مؤثرة: 'هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للثقافة؟' (أورتنر 1974). افترضت أنّ 'كل ثقافة بطريقتها هي وبسياقاتها هي. وتعتبر النساء كما لو أنّهن 'بدرجة ما دونيات بالنسبة للرجال' (ص 69)، وتصف قطار الاقترانات الرمزية التي تصل المضطهدين اجتماعيًّا بالعالم

غير الاجتماعي. وتدمر مقالة أخرى في المجموعة (مرة ثانية) خرافة الأمومة الأصيلة (بامبيركر)، وتناقش أخرى التصور الجنسي وتقسيم العمل (أولاكلن).

يدين التأثير الدائم لكتاب *المرأة والثقافة والمجتمع* - وهناك من المحتمل القليل من علماء الأنثروبولوجيا الذين تدربوا بعد أواسط السبعينيات ممن لم نمر عليهم - بالكثير إلى النبرة غير الثورية على نحوٍ مميز. كانت مجموعة من المقالات الأنثروبولوجية حول علاقات الجندر، وليست بيانًا سياسيًّا. أسهم الكتاب، وفيما بعد عدد لا حصر له من المجلدات المحررة حول النساء (وعلى نحوٍ متزايد) الجندر، بالتغيرات الدائمة في أسبقيات البحث الأنثروبولوجي، على الرغم - وهذا بطبيعة التغير - من استمرار هذه التغيرات نفسها بالتغير في الثمانينيات والتسعينيات.

إنّ من الصعب تقييم أثر النسوية على الأنثروبولوجيا. وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كان غالبًا من الصعب تمييز نبضاتها النظرية عن الراهن المتنامي لدراسات ما بعد الاستعمار والتعددية الثقافية وما بعد الحداثة. أدى التأكيد الجديد على 'عوالم النساء' إلى سلسلة من الإثنوغرافيات التي ركزت على النساء، من دراسة جين برِك عن الحياة الوجدانية فيما بين الأنويت الكنديين (1970)، إلى الدراسة المترفة لأنيتا فاينر لإعادة دراسة جزر التروبرياند (1976)، إلى مناقشة ميشيل روزالدو للغة والعواطف فيما بين الآيلونكونت صيادو الرؤوس بالفيلبين (1980)، إلى المؤلَف الحساس جندريًّا لروبرت ويولاندا ميرفي عن الموندوروكو في البرازيل (1985). تحدت هذه وكتب أخرى وجهة النظر السائدة حول ماهية الحياة في المجتمعات التقليدية. كان عام 1967، لا يزال غير إشكالي فيما يتعلق بالحديث عن المجتمعات غير الزراعية تحت عنوان: 'الإنسان الصياد'. وقد نشرت عام 1981، مجموعة المرأة جامعة الأعشاب (داهلبيرك 1981)، ومنذ أواخر السبعينيات، عُرِف هذا النوع من الاقتصاد على أنّه علفي أو اقتصاد الصيد والجمع. وأُظهر في العديد من الحالات، أنّ الجمع الذي يدار من قبل النساء والأطفال أسهم أكثر فأكثر باقتصاد مستوى الكفاف مما حدث مع صيد الرجال.

كما ستظهر الفصول القادمة، كان لوجهات النظر النسوية تأثيرات أكثر خفّة على العمل الأنثروبولوجي؛ حيث كان من الصعب تصور موضوعات أنثروبولوجيا الجسد ودراسة القرابة والجندر، والاهتمام بالـ'مقاومة' فيما بين الجماعات المضطهدة،

وعدد لا حصر له من إعادة الاشتغال النظري لمفهوم السلطة، بدون تنامي النسوية كحركة فكرية في وخارج الأنثروبولوجيا. كان ذلك العقد على نحوٍ ذي مغزى، فترة دخلت فيها الطالبات الإناث ميدان العلم بأعداد كبيرة. أُخرِسَتْ النساء في الأنثروبولوجيا حتى الآن (رغم أنّه ليس بالكامل، كما تظهر أعمال ماركريت ميد أو أودري ريجارد)، وإنّهن على وشك الكلام، الآن.

العرقية

دراسات العرقية هي التيار الثالث في أنثروبولوجيا سبعينيات القرن العشرين، وإن كانت أقل صلة على نحوٍ مباشر بالعالم خارج المؤسسة الأكاديمية من الماركسية أو النسوية (لكن سرعان ما أُبصرت كما لو أنّها ذات صلة جدًّا بالحقيقة). اقترن نمو دراسات العرقية مع ما لا يقل عن أربعة مراكز مميزة. تمثل الأول بعمل جورج دي فوس وشركاؤه في بيركلي (انظر على سبيل المثال، دي فوس وورومانوشي- روس 1975). كان دي فوس وجماعته ملتزمين تجاه أنثروبولوجيا حليفة لمدرسة الثقافة والشخصية، وذلك بالعمل مع أقليات عرقية متنوعة في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية وأماكن أخرى، وكانوا مُلهمين أيضًا بعلم النفس الاجتماعي واهتمامه بتشكيل الهوية. بالنسبة لهم، كان الجانب الحاسم للعرقية (ويكون) في التعرف الذاتي، إلا إنّهم كانوا مهتمين كذلك بالترتيبات الثقافية للشخصية حسب تقليد بيندكت.

اهتمت مجموعة أخرى من البحوث بـ 'المجتمعات التعددية'، ويشير المصطلح إلى المجتمعات المكونة من جماعات عرقية تعددية، وكان قد استفيض عليه من قبل عالِم الأنثروبولوجيا الجامايكي المدرب بريطانيًّا مايكل جي. سمث (1965). نظر سمث، وهو المختص بشؤون غرب أفريقيا أصلاً ممن كتب بصورة متزايدة عن بلده الأصلي غرب الإنديز، إلى الجماعات المؤلِفَة للمجتمعات التعددية كما لو أنّها متمايزة ثقافيًّا، غالبًا تعاونيات مترابطة جدًّا تتنافس بشراسة من أجل الحصول على السلطة. يطرح الجدل المتعلق بالمجتمع التعددي السؤال ما إذا كانت الجماعات العرقية التي تكوّن مثل هذه المجتمعات هي بالحقيقة متمايزة ثقافيًّا، من حيث إنّها خاضعة للإدماج الثقافي المكثف، ليس في أقلها في منطقة الكاريبي. كما يستدعي جدل المجتمع التعددي مناقشة مدرسة شيكاغو لقِدْر الصهر، وكذلك الحال مشكلات

مدرسة مانشستر مع تفكيك وإعادة القبلية في أفريقيا؛ مما أدى إلى استنتاجات غير محددة. فالمجتمعات تختلف، ويختلف كذلك الفهم العلمي لها. وقد كان جدل المجتمع التعددي يتردد بصورة حية على وجه الخصوص فيما بين علماء أنثروبولوجيا منطقة الكاريبي.

ظهرت بضعة مؤلفات في حوالي السبعينيات، كُتبت من قبل علماء أنثروبولوجيا متخصصين بالشأن الأفريقي عن التحضر والتغير الاجتماعي. نشر أبنير كوهين، أحد طلبة كلوكمان السابقين كتابه الموسوم: *العادات والسياسة في أفريقيا المتحضرة* (1969)، وهو دراسة للتجارة والعرقية في غرب أفريقيا، والذي أظهر كيف أنّ تجار الهوسا من نيجيريا الشمالية احتكروا تجارة المواشي من خلال استخدام الشبكات التي تقوم على القرابة والعرقية، وعلى نحوٍ ملحوظ، الدين. وكاتبًا من شرق أفريقيا، أظهر ديفيد باركن، في كتابه الموسوم: *الجيران والمواطنون في جناح مدينة غربية* (1969)، كيف أنّه تمّ تحويل تحالفات الليو القبلية إلى تحالفات عرقية حديثة بعد الهجرة إلى نيروبي. كانت الاستمرارية قوية مع مدرسة مانشستر في هذه ودراسات أخرى لنفس الفترة. وفي الحقيقة، كتب ميتشل نفسه واحدة من أكثر الإسهامات أهمية إلى المجموعة المحررة الموسومة: *العرقية الحضرية* (أبنير كوهين 1974ب). وهذا واضح بوفرة، في مقدمة كوهين، وفي مجلده النظري الموسوم: *الإنسان ذو البعدين* (1974أ). ولعلّ من التأثيرات التي يمكن تمييزها في هذا الكتاب، إصرار فيكتور تيرنر على الصوتية التعددية للرموز، مناقشة ميتشل لتحولات الولاء القبلي إلى عرقية حديثة، وانصهار الوظيفية البنائية الأصلية لكلوكمان لصالح الاهتمام بالصراع الاجتماعي. فيما عدا ذلك مضى كوهين إلى أبعد مما فعل معلميه، مع تركيز واضح على الخاصية الثنائية والوجدانية والسياسية للرموز العرقية، وملاحظته في أنّ المتعهدين السياسيين قد يتلاعبون بهكذا رموز؛ ليكسبوا ويقودوا ولاء أتباعهم. مضى كوهين كذلك إلى حد تطليق العرقية من الثقافة عندما قال: إنّ 'رجال المدينة' (مصرفيو لندن) قد ينظر إليهم كما لو كانوا جماعة عرقية.

على أية حال، كان الكتاب الذي حرره بارث الموسوم: *الجماعات العرقية والحدود* (1969)، أكثر دراسات العرقية تأثيرًا في هذه الفترة. وكان الكتاب يقوم على مؤتمر عقد عام 1967، وتضمن إسهامات من علماء أنثروبولوجيا إسكندنافيين

رواد - من ضمنهم بضعة من طلبته السابقين - فكان لذلك، وبخاصة مقدمة المحرر، من أكثر الكتب اقتباسًا منه في الأنثروبولوجيا الأكاديمية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. جادل بارث هنا - ليس على الضّد من كوهين ممن عمل على نفس القضايا تزامنيًا - على أنّ العرقية ظاهرة اجتماعية وسياسية بصورة رئيسية، بدلاً من أنْ تكون ظاهرة ثقافية. على أية حال، مضى بارث ليقول إنّ 'الحدود *العرقية* هي التي تحدد الجماعة، وليس الحشو الثقافي الذي تضمّه' (1969: 15). إنّما، بكلماتٍ أخرى، العلاقة بين الجماعات، وليس ثقافة الجماعات هي التي تعطيها المعنى. يمكن أنْ يشاهد بسهولة التشابه مع أفكار ليفي شتراوس وبيتسون لطبيعة المعنى، وتشير كذلك إلى الاهتمام المشترك لكل هؤلاء الكتّاب في علوم الضبط. حوّل بارث إذن تركيز دراسات العرقية بعيدًا عن فكرة أنّ الهوية العرقية هي جانب للثقافة المشتركة والتاريخ والإقليم، إلى مفهوم أكثر صيروراتي للمحافظة على الحدود. تتقصى الدراسات الميدانية التي تكوّن جسم هذا المجلد هذه الفكرة، وتحلل الاتصالات الاقتصادية والسياسية والديموغرافية التي تأخذ مكانها عبر الحدود العرقية. وقد أظهرَت أسبقية مثل هذه الاتصالات، مثلاً، بحقيقة أنّ الاختلافات الثقافية الرئيسية يمكن أنْ توجد ضمن جماعة عرقية منفردة، أو، على الضّد، أنْ يكون لجماعتين عرقيتين متمايزتين تقريبًا ثقافتان متماثلتان. ما كان مهمًّا ليس هذا، كما يقول بارث، وإنّما حقيقة أنّ الجماعتين تبصران نفسيهما على أنّهما مختلفتان، وقد تفاعلتا على أساس تلك الفرضية، لتؤكدا اختلافهما لنفسيهما ولأحداهما الأخرى، من خلال تفاعلهما. تسلط وقفة بارث التشكيلية على العرقية (تعرّف كل الجماعات العرقية بنوعٍ شمولي من 'السلوك العرقي') الضوء على ولعه بالاقتصاد (كما في 1967). وكان نجاح التشكيلية في دراسات العرقية، على أية حال، أكبر بكثير.

قد ينظر بالتأمل المعمق إلى إسهام بارث لدراسات العرقية كما لو أنّها فاتحة لحركة التفكيك البنائي في الأنثروبولوجيا التي جاءت فيما بعد، حيث خضع مفهوم الكليات الثقافية مع محتوى جوهري للسؤال على أسس إبيستمولوجية، نظرية ومنهجية (الفصل التاسع). من حيث إنّه إذا ما لفق قادة الجماعات العرقية الاختلافات في مواجهة الآخرين لأسباب استراتيجية، ما الذي يبقى من مفهوم بوا للكليات الثقافية الفريدة؟

سرعان ما أكتشف أنّ النماذج النظرية الجديدة للعرقية كانت متساوقة مع التيارات الجديدة في الأنثروبولوجيا، والتي ظهرت في الثمانينيات والتسعينيات، وركزت على القومية والعولمة والهوية. جاءت بضعة ميول مميزة نوقشت في هذا الفصل، في بضعة جوانب من ذلك العمل: تفاوت السلطة من الماركسية إلى النسوية، والسياق العولمي من الماركسية، والخطابات 'الصماء البكماء' والتأملية من النسوية، والتفكيك الثقافي من دراسات العرقية. وعلى الرغم من أنّ مدارس أوربية رائدة للبحوث العرقية وصفتها على إنّها أداة سياسية وذرائعية بصورة رئيسية؛ سرعان ما تطورت تحليلات أكثر تعقيدًا، والتي شددت على أبعاد التعرف الذاتي والأمن على مستوى الوجود الذي يكمن في العرقية، بدلاً من بعدها السوسيولوجي، حيث وضع عالِم أنثروبولوجيا مانشستر أي. آي. إيبيشتاين كتابه الموسوم: *الأخلاقيات والهوية* (1978) وكتاب أنثوني بي. كوهين الموسوم: *البناء الرمزي للمجتمع المحلي* (1985).

ممارسة النظرية

نشرت شيري أورتنر، والتي أسهمت قبل عشر سنوات في مجلد روزالدو ولامفير، عام 1984، مقالةً بعنوان: "النظرية في علم الأنثروبولوجيا منذ الستينيات". افترضت أورتنر هنا أنّ النموذج النظري الجديد الشامل نظريًّا كان قد ظهر في الأنثروبولوجيا خلال العقدين السابقين، التي تشير إليها كـ 'ممارسة النظرية'. كانت ممارسة النظرية، وفقًا لأورتنر، تناميًا لبضعة ميول مهيمنة في مجال العلم، أكثرها بروزًا الجدل القديم بين المقاربات ذات التوجه للفاعل والأخرى ذات التوجه البنائي خلال الخمسينيات، والأعمال الماركسية والنسوية خلال السبعينيات. شمل هذا الميل الجديد، المحدد على نحوٍ مرتخٍ مجموعة متنوعة من جداول البحث المختلفة، ولكن كان هناك اهتمام نظري ما ورائي مشترك لتوحيد التوجهات الفردية والجمعية، وتقصي دور الجسد الإنساني الكائن في عالم مادي، باعتباره المكان الرئيس للتفاعل الاجتماعي. ورغم أنّ مصادر أورتنر كانت بالعودة إلى علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان بصورة رئيسة، إلا إنّها وضعت استنتاجات وصفية لتيارات مهمة في العلوم الاجتماعية الأوربية.

لم تكن فكرة النظرية الاجتماعية التي توحد وجهات النظر ذات التوجهات إلى الفاعل، البنية، وكذلك الحال بوجهات النظر السوسيولوجية والثقافية ذات المعنى،

جديدة. في الحقيقة، اشتق مصطلح الممارسة نفسه، الطريقة التي استخدم فيها من قبل المنظرين الذين أشارت إليهم أورتنر، من ماركس، الذي وصف الجسد الإنساني كما لو أنّه كان تزامنيًّا مستغَلاً من قبل ومقاوِمًا للسلطة والذي جاء من نظرية القيمة، وألّف أحد أكثر العبارات قوة في العلوم الاجتماعية. زد على ذلك، النسويات، مع تشديدهن على السلطة والجندر، أجبرن الجسد كذلك ليكون في الأمام من حيث الاهتمام الأكاديمي، كما فعل الفرع العلمي المؤسس حديثًا، الأنثروبولوجيا الطبية، والذي أصبح أحد أكثر التخصصات تناميًا في أنثروبولوجيا ثمانينيات القرن العشرين.

عبرت بعض هذه الاهتمامات عن نفسها بالنهاية *بإعادة مقاربات* مترددة للأنثروبولوجيا والبيولوجيا خلال التسعينيات (الفصل التاسع). وخلال السبعينيات، اجتذبت هذه الاهتمامات بضعة ضياءات رائدة للنظرية الاجتماعية. سنتحدث عن اثنين منها بإيجاز هنا، وسنهتم بالثالث بصورة رئيسية في الفصل القادم.

نشر عالم الاجتماع أنتوني غدنز (1938 -)، ممن وصف على أنّه 'العالِم الاجتماعي البريطاني الأكثر شهرة منذ كينز'، عام 1979، كتابه الموسوم: *المشكلات المركزية في النظرية الاجتماعية*، وهو جمع من المقالات التي مالت بقوة إلى ماركس وألتوسير، فيما اقتبس كذلك من منظري التفاعل، مثل كوفمان وبارث. كان هدف غدنز الجلي توحيد هذين البعدين للحياة الاجتماعية والذي أشار إليه كبنية ووكالة، على التعاقب. غطى غدنز في كتابه الموسوم: *دستور المجتمع* (1984)، الكثير من نفس الأرضية كما فعل بورديو: بدلاً من التمييز بين القطعية والرأي (انظر أدناه)، من حيث إنّه ميز بين السبب الاستطرادي والعملي، مضيفًا اللاشعور كمستوى ثالث، واسترجع التضاد بين الوكالة والبنية كتوتر جوهري في الحياة الاجتماعية.

رغم أنّه حقق الكثير مما حققه بورديو على المستوى النظري، إلا إنّ عمل غدنز كان أفقر من حيث التوضيحات الميدانية، جزئيًّا لذلك السبب، فقد قُرئ بنهم من قبل علماء الأنثروبولوجيا، وإنْ استخدم على نطاقٍ أضيق في البحوث الواقعية. قد يقال إنّ عمله يدخل مباشرةً في تاريخ الفلسفة مما يفعل مع البيانات الإثنوغرافية أو السوسيولوجية. إنّه يضع أدلة لمدى معمّر من الثنائيات في العلم الاجتماعي (المادية – المثالية، السلطة – المقاومة، الفردية – الجمعية، الواعي – غير الواعي،

الخ)، مرتبًا إياها في نسق فكري شامل، ومتماسك منطقيًا، ويطرح عددًا من المبادئ العامة المهمة للبحث الاجتماعي والتي كانت ذات صلة أيضًا بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا.

مفهوم الوكالة، والذي يستحضر الفاعل الواعي الاستراتيجي، الذي يتصرف ضمن المقيدات البنيوية المفروضة بالقوة على الجسم، يشبه تقريبًا مفهوم أورتنر لـ 'ممارسة'. الممارسة كذلك هي المصطلح المفضل بالنسبة لنفس الظواهر في عمل عالِم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسي بيير بورديو (1930 – 2002). ولد بورديو في عائلة من الطبقة الوسطى الدنيا في مدينة محلية في فرنسا، ودرس في باريس (مع ميشيل فوكو وجاك ديريدا، انظر الفصل الثامن)، وقام بعمل حقلي بين الكابايلس، وهي جماعة من البربر في الجزائر، خلال حرب الجزائر للاستقلال في خمسينيات القرن الماضي. كان بورديو متأثرًا بعمق بماركس وليفي شتراوس وموس ودوركهايم وفيبر، وكان يسعى في مشروعه إلى توحيد كل هذه المؤثرات في أداة بسيطة ولكن حساسة لدراسة العلوم الإنسانية. كتب بورديو عن مدى واسع من الموضوعات، من ضمنها: الطبقة، والرياضة، والفن، والذوق، والمعمار، والسلطة، والجندر، والتبادل. وكان تأثيره على الأنثروبولوجيا عظيمًا وواسع المدى. استخدم في عمله الأكثر تأثيرًا حتى اليوم الموسوم: *مخطط لنظرية الممارسة* (1972؛ 1977؛ وكذلك بورديو 1990)، البيانات الإثنوغرافية الوصفية المكثفة التي جمعها حول سكان الكابايل، ودعمها بتأملات نظرية مستدامة من حيث الأساس عن العلاقة بين المعايير الجمعية والسلطة الاجتماعية والوكالة الفردية، كما عبر عن هذا من خلال وبواسطة الجسم الإنساني.

سيهمنا هنا جانبان اثنان لنظرية بورديو. أولاً: فكرة *العادات*، التي استعارها من موس والمنظر الألماني نوربيرت إلياس (1897 – 1990). عرّف العادات، على نحو العموم، على أنّها الاستدخال الدائم للنظام الاجتماعي في الجسد الإنساني. يسكن الجسد عالم مادي، عالم السلطة، وعالم الناس الآخرين. تدمغ المقيّدات البنائية الموروثة في هذا العالم الجسد، مشكلةً ميولاً دائمة:

مخططات الإدراك والفكر، عامة بدرجة متطرفة بتطبيقاتها، كما في تلكم التي تقسم العالم وفقًا لتعارضات بين الذكر والأنثى، الشرق والغرب، المستقبل والماضي، الأعلى والأدنى، اليمين واليسار، الخ.. وكذلك، على مستوى أعمق، بشكل مواقف

ومشاهد على نحوٍ جسدي، طرق الوقوف، الجلوس، النظر، الكلام، أو المشي (بورديو 1977: 15).

العادات إذن *طراز جمالي* مثابر للفعل، والذي يحدد الفاعل بطريقة الرقص، لا تستطيع التخلص منها بدون أنْ تفقد الشرف. قد يمارس الطراز، في الوقت نفسه، كالرقص، بمهارة تزيد أو تنقص، وقد يستخدم بطريقة مبدعة، ويفتح احتمالات لا حصر لها للتنوع والتحسين. بالإصغاء إلى بيتسون، وما وراءه إلى بيندكت، يبدو أنّ مفهوم *العادات* يعطي حقيقة ملموسة للفكرة الغامضة والعامة *للأخلاق*، من خلال دمجها بالسلطة والعالم المادي.

يطور بورديو، في الجزء الثاني من كتابه نموذجًا نظريًّا للثقافة الرمزية، والتي يميز فيها بين *القطعية والرأي* كشكلين أساسيين للمعرفة. تشير القطعية إلى كل ما يؤخذ كمسلمات والذي يقع خارج النقاش، والذي – في العديد من الحالات – لا يستطيع حتى أنْ يعبر عنها بكلمات بليغة من قبل أعضاء المجتمع. يشير الرأي – على الضّد – إلى جوانب الثقافة تلك التي تنفتح للتمحيص والمناقشة والاختلاف.

كان الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ميشيل فوكو (1926 – 1984) هو المنظر الثالث ذو التأثير الكبير على البحث الأنثروبولوجي في مجال الممارسات المتجسدة، ممن سنعود إليه في الفصل القادم. في عام 1975، نشر فوكو دراسة تستحق الإطراء عن بروز نسق السجن الحديث في أوربا، والتي تقوم بقوة على مفهوم *المراقبة*. المراقبة مثل العادات والبنية والسلطة التي دمغت على الجسد، لتشكل ميولاً دائمية. يشدد فوكو، مع ذلك، على عنف هذا 'الدمغ' بقوة أكثر من بورديو، ويعطي فهمًا أكثر حيوية لكلفة التحديث لكل من يخضع لها. كان لهذا الجانب من عمل فوكو تأثير جوهري على الدراسات الأنثروبولوجية للسلطة والعنف التي جاءت إلى المقدمة خلال الثمانينيات والتسعينيات (الفصلان الثامن والتاسع).

باختصار، فتح المنظرون الممارسون حقلاً جديدًا كليًّا للبحث والتقصي بالنسبة لعلم الأنثروبولوجيا، من خلال التركيز على الجسد الإنساني كحقيقة مركزية لكل الوجود الاجتماعي. ربطهم هذا الاهتمام – بصورة مباشرة أو غير مباشرة – بمجموعة أخرى من الباحثين، ممن كانوا يتقصون صلة الوصل بين علم البيولوجيا وعلم الاجتماع. ضمت هذه الجماعة تيرنر، الذي كان لعمله المتأخر حول الأداء والطقوس

توجهات جسدية قوية. وضمت هذه المجموعة كذلك بيتسون الذي عمل (مع ميد) على لغة الجسد في بالي، وألهم علماء أنثروبولوجيا مثل ري بردويستيل (1918 – 1994)، ممن قام بعمل تقني جدًّا عن الاتصالات غير اللفظية. لامس كذلك عمل علماء نفس ولغويين وعلماء أنثروبولوجيا إدراكيين ممن تقصوا القابليات الفطرية أو المبصومة اللغوية والإدراكية (انظر الفصل التاسع). وأخيرًا، ارتبط هذا الفرع بعمل مجموعة من علماء البيولوجيا وعلماء الأنثروبولوجيا الطبيعية، ممن صنعوا خلطة رئيسية في مجال العلم نهاية السبعينيات، من خلال محاولة إعادة تعريف الأنثروبولوجيا كفرع لدراسة التطور (إي. أو. ويلسون 1975). تتضح المقاومة القوية فيما بين أنصار التيار الرئيس لعلماء الأنثروبولوجيا لهذا العمل من خلال حقيقة أنّه عندما نشر فيكتور تيرنر عمله الأخير الموسوم: '*الجسد والدماغ والثقافة*' عام 1987؛ اعتقد محرر الكتاب أنّ من الضروري أنْ يكتب تيرنر تمهيدًا مع مقدمة طويلة، لتوضيح أنّه لم يكن في شيخوخته خرفًا ليصبح عالِمًا بيولوجيًّا اجتماعيًّا.

مناظرة البيولوجيا الاجتماعية والساموا

على الرغم من نبرتها التطورية، تمّ الاعتراف بالأنثروبولوجيا الماركسية على نحوٍ متذمر على اعتبار أنّها مشروع مشرعَن من قبل كبار أعلام الأنثروبولوجيا. رُحبَ بالأنثروبولوجيا النسوية بدرجة كبيرة على اعتبار أنّها استفاضة على بعض الاهتمامات العلمية الدائمة، ولكونها نظرية ممارسة، وبخاصة في نسخة بورديو، التي بدت منسجمة مع الأنثروبولوجيا بصورة تامة. كانت ردود الفعل على البيولوجيا الاجتماعية مختلفة؛ فقد قوبلت بردود فعل عدائية بدرجة متطرفة، وخصومات تقليدية – مادية ثقافية وتأويلية، من قبل علماء الأنثروبولوجيا السياسية البريطانيين والماركسيين البنائيين الفرنسيين – ممن ارتبطوا وقتيًّا بقوى في محاولة لتطهير الروح الشيطانية للبيولوجيا الاجتماعية. وكان كتاب عالِم البيولوجيا إدوارد أو. ولسون الموسوم: *البيولوجيا الاجتماعية* (1975) هو القطعة المركزية للجدل. تعامل معظم الكتاب مع الأشكال غير البشرية 'للتنظيم الاجتماعي'، ولكن في الفصل الأخير، اقترح ولسون ضمّ العلوم الاجتماعية إلى المساعي العظيمة للبيولوجيا التطورية. نظر إلى الثقافة جوهريًّا كما لو أنّها تكيف بالمعنى البيولوجي، وأنّ وظيفتها الرئيسة تمثلت بضمان إنتاج النسل، ومن

أجل أنْ نفهم ما الذي يريده الناس وكيف تعمل المجتمعات، فإنّ على الواحد أنْ ينظر إلى فعالياتهم بضوء 'خردة' عدتهم العامة. بنظر ولسون، ينبغي أنْ ينظر إلى الظواهر الثقافية كالدين والتعاونية والأخلاق كما لو أنّها تكيفات بيولوجية. في البيئة الفكرية 'التحررية' (وهي الاصطلاح الأمريكي التلطيفي للجذري الثوري) للزمان، حيث بدا منوال النسوية والماركسية طويلاً. وقد تسببت الحتمية البيولوجية هذه بالتأكيد بالضجيج، فقد صبّ أحد الحاضرين الماء المثلج البارد على رأس ولسون في لقاء عام 1978، فيما كان يتقدم إلى المنصة للكلام، وهتف آخرون: 'ولسون، إنّك مبلل الآن!'. وهذا الحدث يوضح العاطفة الجياشة التي كانت تحيط بمشروع البيولوجيا الاجتماعية.

وكما سيحاط القراء علمًا، لم تكن فكرة الحتمية البيولوجية جديدة بالنسبة للأنثروبولوجيا، ولم يكن لديها حضور قوي في مجال العلم، مع ذلك، منذ أنْ جادلوا على الضّد منها بداية القرن العشرين. ماتت العنصرية العلمية عمليًّا منذ سنوات ما بين الحربين، وبدأ القليل من علماء الأنثروبولوجيا، والقليل تمامًا من علماء البيولوجيا المهتمين بالسلوك الإنساني بدايات الستينيات، بالتفكير بجدية في تطوير علم دارويني للثقافة. ظهر القليل من الكتب الشعبية ذات العناوين المثيرة مثل: *القرد العاري والحيوان الإمبريالي واللازمة الإقليمية* أواخر الستينيات، مدعية أنّ للبيولوجيا مناطق تمّ احتكارها من قبل النسبيين الثقافيين والعلماء الاجتماعيين الآخرين لمعظم القرن العشرين. كانت هذه الكتب خفيفة الوزن أكاديميًّا، وسببت قلقًا أقل من الغثيان فيما بين المهنيين. ومع نشر كتاب ولسون، وبعد ثلاث سنوات، نشر كتابه الآخر الموسوم: *عن الطبيعة البشرية*، وصار لدى علماء الأنثروبولوجيا الثقافية هدف يستحق الهجوم المستدام، وهذا ما فعلوه. خرج حتى العديد من علماء البيولوجيا التطوريين – من ضمنهم ريتشارد ليونتن وستيفن جي كولد – عن طورهم ليقللوا من شأن النظرة البسيطة للإنسانية المقترحة من قبل ولسون. في مجال الأنثروبولوجيا، كتب مارفن هاريس – ممن اعتقد أنّه حليف طبيعي بالنسبة لعلماء البيولوجيا الاجتماعية – فصلاً عن الحركة في *المادية الثقافية*، توصل فيه إلى أنّ التنوع الثقافي في العالم ينبغي أنْ يحسب بالإشارة إلى عوامل إيكولوجية وديموغرافية وتكنولوجية، وأنّ المقترحات البيولوجية الاجتماعية كانت إما تافهة أو خاطئة. استجاب ساهلينس – والذي أتمّ

لتوّه الجدل المضاد للمنهجية الاستنتاجية في مجال *الثقافة والسبب العملي* - بوضع كتاب صغير كان بعنوان: *استخدام وسوء استخدام علم البيولوجيا* (1977)، والذي نشر قبل فترة طويلة من انتهاء الجدل في المجلات العلمية. تابع ساهلينس في الكتاب، أو الكراس بضعة جدالات. كان أحدها أنّ البيولوجيا الاجتماعية هي نوع من الداروينية الاجتماعية، إيديولوجيا تقوم على الفردية والمنافسة المتنكرة كما لو أنّها 'علم حقيقي'. وظهر جدل تقني آخر اهتم بمفهوم ولسون وأتباعه لل 'انتقاء القرابي'. يقول هذا المبدأ: إنّ ولاء الشخص واستعداده للقيام بتضحيات شخصية مشروط بالقرابة الجينية، لذلك يمكن أنْ يكون الواحد أكثر ميلاً للقيام بتضحيات للأقرباء الجينيين مما يفعل مع الآخرين. بجلاء، يمكن أنْ يكون لعالِم الأنثروبولوجيا الثقافية بعض التخوفات حول هذا النوع من وجهات النظر، وقد أنفق ساهلينس ما يقرب من نصف الكتاب مظهرًا أنّ طرق عدّ الأقرباء تتنوع على نحو هائل في أرجاء العالَم، وأنّه لا وجود لصلة ضرورية بين التقارب الجيني والتضامن الاجتماعي الذي يستتبع القرابة. وردًّا على ساهلينس، جادل ريتشارد داوكنز (في الطبعة الثانية لل *جين الأناني*، 1983) أنّ التمثلات الثقافية قد تتنوع تمامًا، إلا إنّ هذا لا يعني أنّ الممارسات تتنوع تبعًا لذلك.

لم ينته الجدل هناك، حيث دكّ ليفي شتراوس بأدب معاقل البيولوجيا الاجتماعية في المشهد من أفار، 1983؛ 1985، من خلال الإشارة إلى أن فكرة *الانسجام المتضمنُ* كانت فئة توضيحية خاوية من حيث إنّها كانت مرنة جدًّا عند الاستخدام العملي، لذلك يمكن أنْ تستخدم لشرح أي شيء على الإطلاق. كرس تِم إنكولد (1986) في كتابه المهم الموسوم: *التطور والحياة الاجتماعية*، المطبوع بعد عقد من الزمان على نشر كتاب *البيولوجيا الاجتماعية*، الكثير من الاهتمام للكتاب والجدل اللاحق له. أشار إنكولد بمسحة غضب إلى أنّ ولسون (في كتاب *عن الطبيعة البشرية*) أعاد اختراع المنهج التطوري المقارن للقرن التاسع عشر بصورة غير متعمدة في محاولته ابتكار علم اجتماعي يقوم على البيولوجيا الاجتماعية من الصفر (إنكولد 1986: 71).

فيما كان جدل البيولوجيا الاجتماعية يهدأ قليلاً، على الأقل في التيار الأنثروبولوجي الرئيسي، أدى نشر مؤلف عن الحياة الاجتماعية للساموا إلى إعادة

صحوة. نشرت مركريت ميد عام 1928، كتابها الموسوم: *المراهقة في ساموا*، وهو وصف حميم لترعرع الفتيات الصغيرات، والذي أسهم على نحوٍ جوهري بتأسيس النسبية الثقافية، ليس فقط في الأنثروبولوجيا الأمريكية وإنّما في التيار الرئيسي للحياة الفكرية الأمريكية. كان الكتاب في سنوات ما بين الحربين ذرائعيًّا للإساءة إلى حركة تحسين النسل، التي فضلت 'الرعاية الانتقائية' للبشر، زعمًا من أجل تحسين الثقافة. كان الكتاب كذلك إلهامًا مهمًّا بالنسبة للحركة النسوية الأمريكية، وكان غالبًا ما يشار إليه من قبل عالمات الأنثروبولوجيا النسويات في سبعينيات القرن العشرين.

نشر عالِم الأنثروبولوجيا الأسترالي ديريك فريمان عام 1983، هجومًا بطول كتاب على بحث ميد وكان بعنوان: مركريت ميد والساموا: تفكيك الخرافة الأنثروبولوجية (فريمان 1983). قام فريمان ببحوث عن الساموا بين فترةٍ وأخرى لعقود، وفي البداية، كما يشرح هو نفسه، أخذ وجهات نظر ميد عن مجتمع الساموا كمسلمات. وقد بدأ فقط تدريجيًّا بالتساؤل عن التعارض بين ما رآه فيما حوله والوصف الذي أعطي من قبل ميد. لم يكن أي شيء ليبدو منسجمًا؛ إذ لم تكن أدوار الجندر والتنشئة الاجتماعية والجنسية على الإطلاق كما رسمتها ميد. عزا فريمان في كتابه هذا التعارضات – في جزءٍ منها – إلى التفكير الذي ينطوي على التمني في جانب، ولكون ميد قد ظُلِّلَت من قبل مخبريها بمكر في جانبٍ آخر. وقد ظهر أنّ تحليلات فريمان نفسها تقول إنّ الساموا كان مكانًا مخيفًا للعيش فيه، حيث شاع الاغتصاب وتكاثر الانتحار وحالات الانهيار الذهني، وفي تضاد بالكامل لتصوير ميد الرومانسي للحرية الجنسية فيما بين البالغين في الساموا، كانت هناك طائفة متطرفة للعذرية.

انتقدت أعمال ميد الأكاديمية من قبل، واتفق على وجه العموم أنّ عملها الحقلي في الساموا – كامرأة شابة في الرابعة والعشرين، بعد أقل من عقد من الزمان على عودة مالينوفسكي من التروبرياند – كان خاضعًا للتساؤل منهجيًّا، وأنّ المؤلَف ربما لم يكن عملاً علميًّا رئيسيًّا. أسهمت شدة تهجم فريمان، وحقيقة أنّه اختار أنْ ينشر الكتاب بعد وفاة ميد عام 1978 (كان يعمل على الكتاب لعقود خلت من الزمان)، بإثارة ردود فعل جماعية مؤيدة لميد فيما بين علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان. وعلى أية حال، كانت سبعينيات القرن العشرين مليئة بإعادة التحليل، من هدم

طلال أسد لعمل بارث إلى سوات (1972)، إلى اتهامات الوظيفية لجوناثان فرايدمان في دراسة رابابورت (1979)، إلى الدراسة النقدية المحترمة والباعثة على التفكر لمالينوفسكي من قبل أنيتا فاينر (1976). ولم تتسبب أي من هذه الدراسات بمثل الخبطة التي تسببت بها دراسة فريمان النقدية لميد. ليس فقط أنّه كان ناقدًا لميد، وإنما اعتبر بغيضًا لمحاولته تشويه الذاكرة لأيقونة الإنسانية التحررية مركريت ميد، والأسوأ من هذا كله، فقد فعل ذلك كعالِم أنثروبولوجيا ميال بيولوجيًّا. لم يعامل فريمان بأدب من قبل زملائه الأنثروبولوجيين، وأصبح بسرعة *شخصًا غير مقبول*؛ إلا إنّه استمر بحملته العنيفة حتى التسعينيات.

ومما يبعث على الاهتمام أنّ متخصصين آخرين في شؤون الساموا، على وجه العموم، لم يأخذوا جانب فريمان. قد يعتقد الواحد أنّهم يمكن أنْ يفعلوا: ألم يكن العالِم الحقيقي من الاثنين، كونه عمل بإصرار لعقود، جامعًا المواد الكثيرة، متفرغًا لتعلم اللغة، بينما لم تكن ميد على الإطلاق أكثر من زائر ليس لديه الوقت لأكثر من دخوليات طيّارة مع مخبريها؟ قد يكون الأمر كذلك، إلا إنّ المتخصصين كانوا مرتابين على نحوٍ حذر بتقييم المزايا النسبية لبحوث ميد وفريمان. وقد أشار أحد العامة من غير المتخصصين، بسخرية، إلى أنّ نقطة ميد من أنّ التطبّع كان أقوى من الطبيعة تمّ إثباتها في السنوات الوسيطة، من حيث إنّ المجتمع الأمريكي تحرك من وجهة نظر متطهرة جدًّا للجنس إلى وجهة نظر أكثر تحررية. وأثنى بعض الخبراء الإقليميين على فريمان لتزويدهم صورة أكثر اكتمالاً لمجتمع الساموا، فيما توصل لوويل هولمس - الذي أعاد عمل ميد في بدايات الخمسينيات - إلى أنّه بالإشارة إلى عمله هو، كان يحب أنْ يهيّج ميد، ولكنّه لم يكن قادرًا على ذلك؛ فلقد كان التشابه بين الساموا الحقيقي والصورة التي رسمتها ميد قوية جدًّا (هولمس 1987).

ورغم أنّ موضوع هذا الجدل بحدّ ذاته يبعث على الإثارة والانهماك فيه بالنسبة لأي عالِم أنثروبولوجيا، فإنّ أكثر ما يهمنا في سياق تاريخ العلم هو درجة العاطفة، لا أنْ نقول العدوان الذي تصعده. حتى خلال الجدالات الضارية التي حدثت مؤخرًا عن النسب على العكس من التحالف في القرابة، فإنّ الشمولية المفترضة لتفوق الذكور، المعنى الماركسي الحقيقي للحتمية التحتية، أو الاستقلالية الذاتية للثقافة، نادرًا ما حركت الخصومات إلى ما وراء التهكم لتوبيخ الخصوم. ومع جدل البيولوجيا

الاجتماعية والقضايا ذات الصلة فيما يتعلق بالطبيعة على الضّد من التطبّع، طُرِحَت الآداب الاعتيادية للجدل الأنثروبولوجي، ولم يكن إبريق الماء البارد بعيدًا جدًّا.

يجب علينا أنْ نأخذ الهبوط في المياه العاصفة والمنتفخة لما بعد الحداثة، قبل العودة إلى هذه القضايا (وقضايا أخرى). معتبرين إياها مصدرًا للخلاص، ومن قبل آخرين كطريق مسدودة، ومنظورًا إليها من قبل البعض الآخر كنفق مع ضوء في آخره، كان لدى الراهن الفكري المتنوع الذي يوجز كـ 'ما بعد الحداثة' القليل مما هو مشترك، ولكنّه كان استجابة لظرف تاريخي معين.

- 8 -

نهاية الحداثة

إذا كان لكل عصرٍ محيطه، فإنّ محيط الثمانينيات كان جليًّا. بدا وكأنّ العقد يُطوى علينا بغيمةٍ ثقيلة للجلد الأسود، والانحطاط الحضري، ومرض الإيدز والتصدع، وحيث صوت العلاج الصادر من الرجل الماشي، منحدرًا أسفل الشارع، متجاوزًا الشاب الشاحب الذي يقف في الزاوية بمساميره الضخمة والموهوكي (نسبةً إلى الموهوك من قبائل الهنود الحمر في أميركا الشمالية) الذهبي، أو اذهبْ وشاهد الفتيات في بناطيلهن الرقيقة يصبن بالأغماء وهن يطربن لمايكل جاكسون ويرقصن حتى الفجر، فيما تصل أولى الحواسيب الشخصية إلى الأسواق المحلية، ويشرق القمر الباهت عليك من السماء التي تحتوي اليوم على فتحات الأوزون، وغازات البيوت الزجاجية ظاهرة شاذة، مما يمكن أنْ يدعوها عالم الأنثروبولوجيا الفطِن على الفور هجين، وقد دُفِن هجين آخر في المقبرة غير الوجدانية القريبة إلى مدينة شيرنوبل الصغيرة في أوكرانيا. وحيث ريغان وتاتشر؛ نيكاراغوا وأفغانستان، واغتيال أنديرا غاندي، وانتخاب صدام حسين. وكذلك اغتيال أولوف بالم رئيس وزراء السويد، وانتخاب ميخائيل غورباتشوف. وجد غواصو البحر سفينة *التيتانيك* الغارقة في أرضية ساحل المحيط الأطلسي، تمامًا في منتصف العقد، ونوقشت الخطط لإنقاذ أجزاء البقايا الواسعة والمترفة لها. وبعدها أعلن الاتحاد السوفيتي عن سياسة *الجلازنوست والبيريسترويكا*، ووقف سباق الأسلحة من جانب واحد، وحرية التعبير، والعالم يراقب تعثر واهتزاز القوة الشيوعية العظمى تحت وزنها هي. سقط حائط برلين عام 1989، وبيعت قطعه إلى الأفراد والشركات في كل أنحاء العالم، وانتصرت الديموقراطية والرأسمالية، وأطلق سراح نيلسون مانديلا.

جلبت الثمانينيات التطورات السياسية المحلية التي كان القليل من الأكاديميين في العلوم الاجتماعية والإنسانيات سعداء بها، حيث أُضعف القطاع العام، وأعيد بناء الجامعات وفق نظرة لتكون أكثر فعالية. أصبح أمر التمويل المستقبلي لفروع المعرفة العلمية 'عديم الفائدة' مثل الأنثروبولوجيا غير مؤكد بدرجةٍ أكبر مما كان عليه الحال لعقود مضت من الزمان، وأُعلِن عن المنافسة والفردية من على المنصات وتمّ تعزيزها في الجامعات. بعد الحياة الأكاديمية الجسورة والمتطلعة للخروج في السبعينيات، بدا أنّ عقد الثمانينيات انطوى على نفسه مختنقًا أو باحثًا عن الروح. كانت الأوهام واسعة الانتشار فيما بين جيل من علماء الأنثروبولوجيا الذين اعتقدوا مؤخرًا أنّه كان بإمكانهم أنْ يغيروا العالَم. بنهاية العقد، بدا أنّ البعض اعتقد أنّ 'علم الأنثروبولوجيا كما نعرفه' كان (أو ينبغي أنْ يكون) ميتًا ومدفونًا، فيما استمر آخرون بمتابعة بحوثهم، مرسلين الطلبة إلى العمل الحقلي ومحافظين على استمرارية المؤسسات، منظمين المؤتمرات، محررين المجلات، مراجعين المؤلفات، مشتغلين على المشروعات التطبيقية وهكذا.

بحلول الثمانينيات، أصبحت الأنثروبولوجيا فرعًا متنوعًا وحيًّا من فروع المعرفة العلمية مع عدد من التقاليد البحثية المخططة بوضوح. وبالرغم من الاضطرابات التي حدثت مؤخرًا والتي جُلِبَت من قبل الماركسيين والجماعات الهدامة الأخرى، وبالرغم مما يقرب من النقد الذاتي الدائم الذي مارسه علماء الأنثروبولوجيا لعقدٍ من الزمن أو أكثر؛ كان لا يزال المنظرون القادة يستأثرون بالمراعاة والاحترام. كانوا الجيل الذي أمسك بأسنانه الأقسام التي رأسها أشخاص مثل كروبير، وريدفيلد وهيرسكوفيتس، وفرث، وإيفانز بريچارد وكلوكمان، خلال أول سنوات ما بعد الحرب. كان جيرتز النجم الصاعد للأنثروبولوجيا الأمريكية، ممن انتقل من جامعة شيكاغو إلى جامعة برنستون عام 1970، بعد عامين على *وصول* تيرنر إلى شيكاغو وتلقيه الأستاذية هناك. كان جيرتز عندها قد أسس نفسه بثبات على اعتبار أنّه عالم الأنثروبولوجيا الرمزي المتقدم، الذي حظي بالاحترام لتفسيراته البليغة والرقيقة. وصل معاصره، ساهلينس إلى شيكاغو عام 1973، وكان قد تخلى عن التطورية المحددة لصالح ماركسية بوا (إذا صح التعبير)، ولكنّه سرعان ما تحرك ليطور نسخته هو للبنائية، وكان له معجبون في كل مرحلة من مراحل عمله الثلاث. سرعان ما أعلن سشنايدر في

جامعة شيكاغو كذلك (1984) أن لمفهوم القرابة علم المعنى أيضًا، فيما صار لوولف، الذي نشر كتابه الموسوم: *القنينة المؤلفة* عن التأثير المحلي للاستعمار عام 1982، عدد كبير نسبيًّا من الأتباع في جامعة ستي في نيويورك. انتقل هاريس من جامعة كولومبيا إلى جامعة فلوريدا عام 1982، بعد نشر بيانه النظري عن المادية الثقافية عام 1979، وهي نفس السنة التي تابع فيها بيتسون اهتمامه متعدد الاختصاصات في كاليفورنيا، والتي أنهى فيها أطروحته الكبيرة والأولى الوحيدة الموسومة: *العقل والطبيعة*.

وفيما بين علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين، غادر بضعة أفراد منهم إلى الولايات المتحدة، من أمثال: ميري دوغلاس، وفريدريك بيلي، وفيكتور تيرنر وآخرين. وقد استمرت دوغلاس في إنتاج عملها المهم في منطقة الحدود بين البنائية والوظيفية البنائية، واعتبر البعض كتابها المعروف على نطاقٍ محدود الموسوم: *التحيز الثقافي* (1978) أحسن ما كتبته على الإطلاق. نشرت في العقد التالي كتابًا بعنوان: *كيف تفكر المؤسسات؟* (1987)، وهو دفاع رائع عن الوظيفية البنائية، في وقتٍ كان مما يبعث فيه على الشعور بالأمان الانسحاب إلى سحب التاريخ، بنظر معظم الناس. في بريطانيا نفسها، كان لدى نيظام وآردنير متابعاتهما في أوكسفورد: نيظام مع نوعيته للبنائية التي هي أكثر هولندية من أنْ تكون فرنسية، مع تركيز إثنوغرافي على منطقة جنوب شرق آسيا. وآردنير، المتخصص في الدراسات الأفريقية، مع اهتمامه 'بما بعد البنائية' مع اللغة والإدراك. في كامبردج، ترأس ليش وكودي، واستمر ليش بجذب الاهتمام لوجهات نظره، متأثرًا وبقدرٍ متساو بمالينوفسكي وليفي شتراوس؛ حيث اشتغل كودي بدأب على مقارناته الكبيرة. وفي هذه الأثناء، اجتُذِب إيرنست كيلنر (1925 – 1995)، الفيلسوف التشيكي المولود في باريس إلى الوظيفية المالينوفسكية بينما كان يعمل في جامعة لندن، فكان أنْ تحول إلى الأنثروبولوجيا، ونشر الدراسة الحقلية الأولى والوحيدة له عن الأولياء المغاربة (كيلنر 1969)، وارتبط بقسم الأنثروبولوجيا في كامبردج بدايات الثمانينيات. أكمل بارث، وهو باحث حقلي نشيط جدًّا، دراساته في غانا الجديدة وعمان، وكان يخطط لمهمة جديدة في بالي. انتقل في أواسط السبعينيات، من بيركن إلى المتحف الإثنوغرافي في أوسلو، ومن اهتمامه القديم في الاقتصاد والإيكولوجيا والعلوم السياسية إلى

دراسات المعرفة، ونشر عام 1987 كتابه الموسوم: *عوالم في طور التشكل* وهي دراسة إقليمية لتقاليد المعرفة في مرتفعات غانا الجديدة، تمت مقاربتها من وجهة نظر صيروراتية وتوليدية.

في فرنسا، بدا أنّ كل الطرق لا تزال تؤدي إلى باريس؛ حيث ترأس ليفي شتراوس، وشهد الصعود الظاهراتي للبنائية خلال الخمسينيات، ومن ثم الهجمة العنيدة عليها من قبل الجيل الأصغر سنًّا، بزعامة فوكو وديريدا. استمر ليفي شتراوس بكتابة كتب جديدة، رغم أنّه كان لديه القليل من الطلبة حينها. وانتقل بورديو إلى باريس من مدينة ليل بدايات الستينيات، وأصبح علمًا دوليًا بترجمته الكتاب الموسوم: *مخطط نظرية الممارسة* إلى الإنكليزية، عام 1977. كما استمر ديومونت، الذي تصاعدت سمعته كعالم أنثروبولوجيا منذ أنْ نشر كتابه الموسوم: *التراتبيات المتجانسة* في إنكلترا عام 1970 (حتى ذلك الوقت، كان يعتبر خارج فرنسا، كما لو كان 'مجرد' متخصص بدراسات جنوب آسيا) بكتابة أعمال تنطوي على التحدي عن التراتبية والقيم، الفردية والجمعية، 'الغرب' في مواجهة 'الشرق'، واكتسب أتباعًا بحجم جوهري خلال الثمانينيات.

وبحلول عام 1980، لم يعد ممكنًا القول إنّ البحث الأنثروبولوجي كان محددًا بـ 'مناطق جوهرية' معينة، أو بدراسة الثقافات الغربية، غير الغربية. عند الصحوة على الثورة المنهجية للسبعينيات، أصبح العمل الحقلي في البلدان الغربية مكانًا شائعًا؛ فكان أنْ شهدت الثمانينيات نتاجًا معتبرًا للمطبوعات في هذا المجال، من ضمنها دراسة ماريان كليستاد الموسومة: *مجتمع مائدة المطبخ* (1984) وهي دراسة لنساء الطبقة العاملة الحضريات النرويجيات، ودراسة كاثرين نيومان الموسومة: *السقوط من الشرف الرفيع* (1988)، وهي دراسة للحراك السفلي فيما بين الطبقة الوسطى الأمريكية في ظلّ حكم الرئيس ريغان. أُسست الأنثروبولوجيا الحضرية، بريادة مدرستي شيكاغو ومانشستر، كمشروع محترم بصورة تامة.

دخل الجيل الأكبر سنًّا من علماء الأنثروبولوجيا الثمانينيات بعواطف مختلطة، وبدا التراجع عن الالتزام السياسي بالنسبة للبعض خذلانًا لكل ما اعتبر مقدسًا بالنسبة للأنثروبولوجيا. نظر آخرون إلى الوضع على أنّه كان فرصة للعودة إلى العمل، بعد عقدٍ من الجدالات السياسية العاصفة. ومع ذلك بالنسبة لآخرين، فقد

كانت الفرصة التي طال انتظارها للتخلص من كل الأفكار القديمة للأنثروبولوجيا كعلم طبيعي، وتأسيس فرع جديد من فروع المعرفة الإنسانية. كان فيكتور تيرنر المثل على الحالة الأخيرة، والذي نشر له بعد وفاته الكتاب الموسوم: *أنثروبولوجيا الأداء*، وكتب فيه عن 'التجريد المنهجي للموضوعات البشرية في الدراسة من إنسانيتها' وفق حسابات أنثروبولوجية، 'معتبرًا إياهم كما لو كانوا حَمَلَة "ثقافة" غير شخصية، أو [كما لو كانوا] شمعًا يُختم بـ "أنماط ثقافية"، أو كما يحددون من خلال "القوى"، "المتغيرات"، أو "الضغوط" الاجتماعية الثقافية أو النفسية الاجتماعية من كل الأنواع' (تيرنر 1987: 72). قطع تيرنر منذ أيام تلمذته مع كلوكمان شوطًا طويلاً. دعا في كتابه إلى أنثروبولوجيا تجريبية ممتعة، الأنثروبولوجيا التي تطرح الكائن الإنساني برمته كجسد حي، يتنفس ويشعر بالعواطف. رحب تيرنر بما بعد الحداثة (رغم أنّه لم يحب التسمية)؛ بسبب أنّ ما بعد الحداثة - في الأقل بالنسبة لبعض من أشكالها - قدمت انعتاقًا من الأنساق المجردة والنماذج النظرية الشكلية، ما إذا كانت موجهة نحو الفاعل أو بنيوية، اجتماعية أو ثقافية. وقد حجبت النماذج النظرية الشكلية غزارة وإبداع ومرح الحياة الإنسانية، ووضعت العقل العلمي فوق الأشخاص الحقيقيين.

وهناك تناقض في هذا، والذي سنشير إليه بإيجاز، من حيث إنّه في جانب، فإنّ الدعاة النظريين المتشددين من أمثال بورديو يبدو أنّهم يقولون ذات الشيء الذي يقوله تيرنر. صمم مفهومه الرئيس *العاداتية* ليعبر عن غرض استحضار غنى التفاعل الإنساني - من خلال التركيز على الجسد - والذي هو ما يوصي به تيرنر على وجه الدقة. ومن جانب آخر، بدا أنّ مشروع بورديو برمته، مع طموحاته الكلية وجدله المدفون الشكلي يناقض نوايا تيرنر بصورةٍ تامة.

تنوعت وجهات النظر والاهتمامات فيما بين الجيل الأصغر سنًّا أيضًا، ويكفي أنْ تلقي نظرةً على بعض المؤلفات التي أنتجوها لتقتنع بهذا. خذ كتاب جاناناث أوبيسيكر الموسوم: *شَعَر ميدوسا* (1981)، وهو كتاب يقوم على مناقشة تستلهم التحليل النفسي والطبي لتملك الروح في سيريلانكا، أو دراسة ستيفن فيلد الموسومة: *الصوت والعواطف* (1982)، والتي قد توصف على أنّها مقالة بنائية جازية (نسبةً إلى موسيقى الجاز) عن الموسيقى والصوت الطبيعي والعاطفة في بابو غانا الجديدة، أو

دراسة كاثرين فيردري الموسومة: *فرويو ترانسيلفانيا* (1983)، متعقبةً ثلاثة قرون للتغير السياسي والاقتصادي والعرقي في مجتمع محلي فلاحي روماني، أو دراسة هينرايتا مور الموسومة: *الفضاء، السياق والجندر* (1986)، وهي دراسة - استلهمت ريكور وماركس - للرمزية الجندرية والسلطة فيما بين سكان الماراكويت الكينيين. أما دراسة موريس بلوش الموسومة: *من المباركة إلى العنف* (1986)، فكانت أعظم وآخر أطروحة ماركسية بنائية، تعاملت مع التاريخ والسلطة كما لو أنّهما معبر عنهما من خلال مبادأة الطقوس في مدغشقر؛ فيما تلج دراسة بروس كابفيرير الموسومة: *أساطير الشعوب، خرافات الدولة* (1988)، الدعامات الإدراكية للحركات القومية السيريلانكية والأسترالية، لتبني بقوة على مفهومات ديمونت للمراتبية ونظرية تيرنر للأداء الطقوسي.

نستطيع أنْ نستمر في هذه المسحة بلا حدود، إلا إننا رأينا ما يكفي لنقدر المدى الواسع جدًّا من القضايا والأماكن التي نوقشت في هذه الدراسات الإثنوغرافية. لكن علينا أن نلاحظ انتقائيتهم النظرية المثابرة. غالبًا ما يلاحظ تأثير الماركسية والنسوية، وهناك ميل للتركيز على الجسد، والسلطة، والطقوس. ويبدو أنّ المؤلفين كانوا أكثر استعدادًا من قبل لأنْ ينقدوا ليفي شتراوس دون أنْ يستوعبوا وجهة نظره الكلية، أو أنْ يطبقوا وجهة النظر التحليلية التي تقوم على الفعل في الدراسات الدوركهايمية من النواحي الجوهرية. وقد تكون دراسة ستيفن فيلد، المتحركة بالإرادة خلال الفضاء النظري المفتوح المثل الأفضل لهذه الحزمة. أعلنت ما بعد الحداثة 'موت الدراسات السردية الكبرى'، و'أعادت بناء' المشروعات النظرية العظيمة، تاركةً الشظايا تنتشر واسعةً على الأرض. لذلك فإنّها أيام سعيدة بالنسبة لدعاة الفردية، في الأنثروبولوجيا كما في أي مكان آخر، وكل عالِم أنثروبولوجيا يحترم نفسه - أو نفسها، يبدو أنّه يبتكر صندوق عدّة تحليليًّا خاصًّا، والذي لا يمكن أنْ يعاد تدويره على الإطلاق من قبل أي واحد آخر، ما عدا أنْ يكون بصيغة شظايا.

يبدو أنّ نظرةً لبعض الأعمال النظرية الأكثر تعبيريةً للعقد تؤكد هذا الانطباع. خذ كتاب أنثوني بي. كوهين الموسوم: *البناء الرمزي للمجتمع المحلي* (1985)، وهو كتاب صغير عن الهوية المحلية، ويقوم على بيانات من شيتلاند ونظرية بارث للعرقية

كمعارض لكتاب مارلين ستراثيرن الموسوم: *جندر الهدية* (1988)، وهو عمل واسع ومعقد عن التبادل والجندر فيما بين سكان الهاجين لغانا الجديدة، والذي يدخل مدى واسع من المنظرين، من ضمنهم موس وليفي شتراوس؛ أو خذ كتاب روي واكنر الموسوم: *الرموز التي تقف لنفسها* (1986)، وهي نزهة ليفي شتراوسية مجددة عن الإبداع الرمزي في الفلسفة الأوربية والإثنوغرافيا البابوية، على الضّد من كتاب آرجن أبادوراي المحرر الموسوم: *الحياة الاجتماعية للأشياء* (1986)، مناقشة للاستهلاك وتحولات القيمة في الأنساق الاقتصادية العولمية، التي تبني على نظريات القيمة لماركس وسيمل.

أخذت كل هذه المشروعات المتنوعة وغير المتناغمة مكانها على الضّد من خلفية لحركة أكاديمية أكثر عمومية، وانتشرت أفكار غالبًا ما ادعت أنّها 'ما بعد بنائية'، وأصبح ميشيل فوكو من أهل البيت فيما بين علماء الأنثروبولوجيا. وقد تحولت الجدالات الثقيلة فيما حول قضايا من نوع التمثيل والتأملية والإمكانية القائمة جدًّا لعلمٍ أنثروبولوجي. وإذا كانت السبعينيات عقد الالتزام، فقد كانت ثمانينياته عصر الشك، وقد أثر هذا الشك كذلك، في جانب نتيجة الفردية المفرطة والانتقائية كما لاحظنا أعلاه، على نزاهة التقاليد القومية المتنوعة في مجال العلم، وبدأت حدودهم التي عمّرت لقرن بالتلطخ.

نهاية الحداثة

تكلم العديد من علماء الأنثروبولوجيا الشباب - وبخاصة الأمريكان عند منتصف الثمانينيات - عن أزمة في الأنثروبولوجيا، أزمة في كيف وصف علماء الأنثروبولوجيا - أو 'مثلوا' - الشعب الذي درسوه؟ (انظر على سبيل المثال: فابيان 1983؛ كليفورد وماركوس 1986). اتهم كل هؤلاء بدرجاتٍ متنوعة العلم 'بجعل الآخر غريبًا'، محافظًا على 'التمايز بين الذاتي والموضوعي' بين الملاحِظ والملاحَظ، والذي - كما جودل - استمر بمشروع 'الآخرية' للاستعمار من خلال المحافظة على 'تمايز' غير قابل للدفاع عنه وغير منهجي بين الـ 'نحن' والـ'هم'.

وبوضع لغة العلم جانبًا، كان لدى النقاد الكثير ليقدموه في ترتيب الثمانينيات. جادل العديد من علماء الأنثروبولوجيا وآخرون أنّ التقليد الغربي - وبخاصة التقليد

الغربي العلمي الفكري - كان منحازًا نحو السيطرة، كما لو كان مجسدًا بصورة منظورة جدًّا في 'الظروف المسيطر عليها' في مختبرات الفيزياء (لاتور 1991). وكعلم، كان واضحًا أنّ الأنثروبولوجيا تشارك هذا 'الميل' (كما يمكن أنْ يسميه بورديو) لتسيطر على موضوعات الدراسة، وتفترض مجرد تخطيط لمشروع البحث هذا. ومن الجلي أنّه لا بدّ من أخذ العناية في كل المراحل لمشروع البحث؛ للمحافظة على مقدار 'الآخرية' بالحدّ الأدنى.

إلا إنّ حركة ما بعد الحداثة كانت أقل استقامة من هذا. وفي الحقيقة، قد يسأل سائل إذا ما اعتبرت هذه حركة واحدة على الإطلاق، من حيث إنّ أنصارها الرئيسيين غالبًا ما حملوا وجهات نظر متباينة. كان هناك في الحقيقة العديد من المسالك لـ 'ما بعد الحداثة' (والتي كانت تمامًا بخط المحافظة على روح 'ما بعد الحداثة' نفسها). دعونا نتعقب الآن الخلفية التاريخية لقليل من هذه المسالك.

عبدت الماركسية والنسوية في العقد السابق الطريق بقوة لنقد ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا. لقد أظهرتا أنّ المعرفة والسلطة مترابطتان، وأنّ وجهات نظر العالم لم تكن على الإطلاق حيادية إيديولوجيًّا. ومع ذلك، استبقى الماركسيون والنسويون أنفسهم افتراضًا نوعًا ما من مستوى الماورائي، والذي استطاعوا من خلاله أنْ يلاحظوا ويحللوا بأمان وبطريقة نقدية. فإذا نزعت بعيدًا مستوى الماورائي هذا، فإنّ ما تحصل عليه ما بعد الحداثة. إنّه كما لو أنّ الواحد أخذ بعيدًا سلطة الملاحظة والتوصيف العلمي من أتباع بوا ومالينوفسكي. كان كل ما بقي عددًا لا حصر له من نسخ النظرة إلى العالم.

عُرّف مصطلح 'ما بعد الحداثة' أولاً في الفلسفة من قبل الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، في كتابه الموسوم: *وضع ما بعد الحداثة* (1979؛ 1984). نظر ليوتار إلى حالة ما بعد الحداثة كما لو أنّها وضع لم يعد فيه أي 'سرديات كبرى' شاملة، يمكن أنْ تستدعى لتصنع فهمًا للعالم ككل. يمكن لأصوات مختلفة أنْ تتنافس من أجل جلب الانتباه، ولكنّها لا تندمج على الإطلاق. قصد الكتاب أصلاً - والذي كان من أكثر الكتب مبيعًا بصورة غير متوقعة - لأنْ يكون نقدًا لتقييس و'تسوية' تأثير نظر استرجاع المعلومات المحوْسبة عن الخطاب الفكري. لقد

وصف وضعًا تاريخيًا معينًا في الغرب (والذي أشار إليه الآخرون بدرجاتٍ متنوعة على أنّه 'مجتمع معلومات'، 'مجتمع مستهلك' أو حتى 'مجتمع ما بعد صناعي')، حيث سادت تكنولوجيات حديثة وعلاقات سلطة وإيديولوجيات جديدة، إلا إنّ ما بعد الحداثة نفسها كانت كذلك إيديولوجيا، ووجهة نظر تحليلية وجمالية وصفت العالم (ما إذا كان عالم فترة ما بعد الحداثة نفسه، أو أي عالم آخر) كما لو أنّه متقطع ومتشظ، عالم العديد من الأصوات الفردية المحلية بدلاً من المدارس والإيديولوجيات القائدة. تمّ اعتناق هذا الموقف بلهفة في مجال الهندسة المعمارية والسينما والأدب والفن؛ مما نجم عن عدد من النتاجات الانتقائية، في مجال الفن التصويري، التي غالبًا ما تتعرض بطريقة ساخرة للماضي الحنون بطرزه وأزياء الأيام الخوالي فيه. رُبط نفس الموقف بسرعة بالنسبية الثقافية في مجال الأنثروبولوجيا التي لا تقبل المساومة، ذاهبًا إلى أبعد مما ذهب إليه بوا. كانت كل العوالم وكل وجهات نظر العالم متساوية، ما دامت لا تحاول أنْ تهيمن على أحدها الآخر. أُلف كل عالم من 'لعبة لغة' مستقلة (وهو مصطلح اشتقه ليوتار من الفيلسوف النمساوي لودفيك فيتغنشتاين)، وأننا كنّا ملعونين لنعيش في عوالم مختلفة، بدون لغة شاملة مما يمكن أنْ تجلبنا معًا. كانت رؤى الديموقراطية وحقوق الإنسان الكونية، كما ذكر أيضًا بعض الماركسيين، جزءًا لا يتجزأ من ثقافة محددة، فلا يمكن للإيديولوجيا الغربية أنْ تكون حيادية على الإطلاق. إننا نُذكّر بنقد هيردر لفولتير (الفصل الأول)؛ إذ تم لعب دور فولتير في هذا السياق على نحو ملحوظ من قبل عالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس (1929 –)، الذي طور نظرية ديموقراطية 'متحررة من السلطة' للفعل التواصلي في السبعينيات.

كان التأثير المباشر لليوتار على الأنثروبولوجيا محدودًا، إلا إنّ صاحب الأهمية الأكبر على الجيل الجديد لعلماء الأنثروبولوجيا كان ميشيل فوكو (1926 – 1984)، الذي لم يعتبر نفسه على الإطلاق، على أية حال، ما بعد حداثي. ولكونه فيلسوفًا ومنظّرًا اجتماعيًا نقديًا، تعامل عمل فوكو الرئيسي في جانب مع أوضاع المعرفة (فوكو 1966)، وفي جانب مع تاريخ الذهنية (فوكو 1972)، وفي جانب، كما رأينا، مع السلطة والجسد في العالم الحديث (فوكو 1975). أظهر فوكو، من خلال الدراسات التاريخية لمعالجة الانحراف (الجنون والجريمة والجنسوية) في أوربا، كيف أنّ أطر ما يؤخذ

كمسلمات للفهم والتصرف قد تغيرت تاريخيًا، واستخدم مصطلح *الخطاب* ليضع مخططًا لمثل هذه الأطر. وقد استخدم مصطلح 'الخطاب' من قبل اللغويين لسنوات، ولكن باستخدام فوكو له عُنِيَ بالخطاب تبادل العامة للأفكار على نحوٍ تفصيلي، بحيث إنّ أسئلةً معينة وجداول عمل وتعريفات – ما يسمى 'موضوعات الاستطراد' – تطورت نتيجةً لصراعات السلطة بين المشاركين في الخطاب، والمفروضين أنفسهم على الجسد الإنساني ذي الحواس. وفي نثره المتحجر، والجميل بكثافة، الذي يبني في الغالب على التناظرات العسكرية في توصيفاتها للسلطة الاستطرادية والتشذيب على نحوٍ جسدي؛ تكلم فوكو عن الخطاب كما لو أنّه كان يؤسس *نظامًا للمعرفة*.

للوهلة الأولى، قد لا يبدو أنّ هذه النظرية تضع تحديًا للتيار الرئيس في الأنثروبولوجيا النسبية، وإنّما بدلاً من ذلك لتؤكد أهميتها، على الضّد من العلوم الاجتماعية الكمية. على أية حال، شدد الأنثروبولوجيون الذين يقرءون لفوكو، ومنهم على نحوٍ ملحوظ بول رابينو (1989)، على أنّ الأنثروبولوجيا كانت هي بحدّ ذاتها نظامًا للمعرفة. لم تكن هجمة فوكو إذن لتضرب الثقافات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا، وإنّما ضربت الأنثروبولوجيا نفسها. لم تعد إذن الدروس في تاريخ الأنثروبولوجيا لترسمها كما لو أنّها تراكم حيادي للمعرفة والتجربة، وإنّما ينبغي أنْ ينظر إليها بدلاً من ذلك *كعلم أنساب* الموضوعات الاستطرادية ('الثقافة' أو 'الفاعلين') التي تألفت وجادلت وتمّ تحديها من خلال التدفق الاستطرادي غير الشخصي، والمشبّع بالسلطة من خلال القوة المحتواة في الخطاب.

يمكن أنْ يصنف العمل الأنثروبولوجي الملهِم من قبل فوكو في الثمانينيات في فئتين متمايزتين اثنتين: من جانب، الدراسات الإثنوغرافية للسلطة الاستطرادية، مثل دراسة ليلى أبو اللغد عن الجندر والسياسة في الشرق الأوسط (أبو اللغد 1986). ومن جانبٍ آخر، الدراسات النقدية للبحث الأنثروبولوجي نفسه (مثل كليفورد 1988). كانت وجهة النظر الفوكوية، في الجانبين، منسجمة مع وجهات النظر التي روج لها الماركسيون والنسويون في السابق. كانت المعرفة دائمًا *موقعية*، وهي في الغالب أكثر مما لا تكون تُخدَم لتبرر بنى السلطة القائمة. زد على ذلك، كما أشرنا إليه أعلاه وسنجادل أدناه، كان لوجهة النظر مصاهرة محدودة، ولكن فيما عدا ذلك بارزة مع

عددٍ من جداول الأعمال الأنثروبولوجية القائمة، وعلى نحوٍ ملحوظ مع النسبية الثقافية لبوا وبيندكت، وكذلك مع مسالك معينة للأنثروبولوجيا التفاعلية البريطانية. وعليه، يمكن أنْ يدعي كل من جيرتز وبارث أنّ مقاربتيهما التحليليتين كانتا عمليًّا بوادر لما بعد الحداثة. كان علماء الأنثروبولوجيا التأويلية الأمريكان وطلبة العرقية الأوربيين إذن (إلى جانب النسويين وبعض الماركسيين السابقين) فيما بين أول من عبر عن الاهتمام في التفكير ما بعد الحداثي.

عندما درس فوكو في المعهد العالي في باريس خلال الخمسينيات، كان جزءًا من جماعة تأثرت بالفيلسوف الماركسي البنائي لويس ألتوسير، وناقد العلاماتية والأدب رولان بارت. هاجمت هذه الجماعة 'لما بعد البنائية' في الستينيات بعنف ليفي شتراوس، في جانب لعدم تعريفه السلطة نظريًّا، وفي جانب آخر للجدب الأنيق لنماذجه النظرية الشكلية. وسرعان ما وسع ديريدا - وهو طالب لفوكو وبالنهاية علم قائد لهذه الحركة - نقده للفلسفة الغربية ككل. طور ديريدا طريقةً لتحليل النصوص التي كشفت عن الفرضيات المراتبية الموروثة فيها، والتي أشار إليها كـ *تفكيك نقدي*. لتفكك نصًّا يعني أنْ تموضع مركز القوة فيه، وتنظر، من ثمّ، للتعبيرات غير الملحوظة الهامشية فيه، والتي تفر من السلطة، وتدع القارئ ليفسر النص بطرق جديدة. كانت الطبيعة المتناقضة لهذا المشروع - آخذين بالاعتبار أنّ التفكيك النقدي هو بحدّ ذاته ينبغي أنْ يتم بكتب تحريرية مكتوبة - واضحة بالنسبة لديريدا، وقصدت تفكيكاته النقدية دائمًا أنْ تفكك نفسها نقديًّا. صنع هذا طرازًا مطويًّا ذا تأمل ذاتي بصورة متطرفة للكتابة، كان مليئًا بالتلميحات والمتناقضات والسخرية، والذي هو بعمل ديريدا نفسه مضبوط على نحوٍ دقيق، ولكن بنظر العديد من محبيه يبدو غامضًا في أحسن الأحوال، وفي أسوأ الأحوال مشبّعًا النص بـ 'المركزية' المعارضة بصورة مباشرة لهدف ديريدا. كان لدى ديريدا نفسه - الذي نشأ وترعرع في المناطق الفقيرة كيهودي في الجزائر الفرنسية - اهتمام صميمي بالـ'هوامش'، وفيما بعد بحياة أدت به إلى أنْ يكرس نفسه لمثل هذه القضايا مثل محو الفصل العنصري.

استلزمت طريقة ديريدا بصورة مؤثرة بالانتقال إلى الأنثروبولوجيا، نهاية السلطة الإثنوغرافية. لا وجود لتعبير 'أرى أنا' ثابت ذي امتياز، والذي يمكن للواحد أنْ

يقوم من خلاله بوضع عبارات حيادية من أي نوع. كل مفهوم زلق، وكل وصف يمكن أنْ يكون متنازعًا عليه وقابلاً للالتواء. كانت هذه المشاكل مرة ثانية غير غريبة على علم الأنثروبولوجيا. كانت مشاكل مشابهة تقع في مقدمة الجدل الأنثروبولوجي منذ جدل العقلانية (الفصل السادس) والثورة في العمل الحقلي (الفصل السابع)، وطرحت هذه القضايا بين فترةٍ وأخرى قبل ذلك بوقتٍ طويل. ما كان جديدًا حول خطة ديريدا، الاقتراح في أنّ *أي* نص يمكن أنْ يفكك نقديًّا. بكلماتٍ أخرى، لم تكن انتقادات ونش لتمثّل إيفانز بريچارد للسحر لدى الزاندي أكثر استقرارًا ومصداقية من النص الذي انتقدته. في فلسفة ديريدا، لا وجود لنقطة ثابتة للمرجعية، لا 'نقطة أرخميدية'، باستخدام المصطلح المفضل من ما بعد الحداثة. طرحت الطاقة الكامنة للنقد الذاتي، والتي هي ذات مغزى في الأنثروبولوجيا إذن لكي لا تسمع في الأعالي.

رغم أنّ بعض الأنثروبولوجيين حاولوا (وفشلوا في العادة) أنْ يتبعوا ديريدا بصورة مستقيمة إلى النهاية المرة، كان هناك كذلك ردود فعل أكثر اعتدالاً. وعليه، بـ 'تقهقر الحداثة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية'، طور إدوين آردينير (1985، في آردينير 1989) فكرة أنّ الأنثروبولوجيا الاجتماعية ارتبطت بصورة معقدة بـ*الحداثة*، المعرّفة على نحوٍ فضفاض كما لو أنّها الحركة الفنية الثقافية التي تضع التمايز بين الحداثة من جانب، وكل الأشكال الأخرى للوجود الإنساني من جانب آخر. بنت الحداثة الأنثروبولوجية، كما لخصت، على سبيل المثال، بعمل إيفانز بريچارد، على بضعة مسلمات، من ضمنها التمايز المحدد بوضوح للذاتي والموضوعي (الباحث الحقلي النشيط على الضّد من المخبر السلبي)، مفهوم 'البدائي' (المجتمعات التقليدية مستقرة، وكليات موحدة)، وفكرة انعدام الزمن (يقدم المجتمع موضوع الدراسة كـ 'النوير'، وليس 'النوير عام 1936'). جادل آردينير على أنّ هذه المسلمات لم يعد ممكنًا الدفاع عنها الآن، ونتيجة ذلك، فَقَدَ حداثيو الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الوظيفية، الوظيفية البنائية، البنائية) زخمهم وشرعيتهم حوالي عام 1980. بنظر آردينير، كان يمكن للعمل الحقلي الأنثروبولوجي نتيجة ذلك أنْ يفقد سمعته، وأنّ الكتب التي يمكن أنْ تنتج لن تكون إلا مجرد تعليقات على كتب أخرى.

أسهمت اهتمامات أخرى متصاعدة ذات صلة بحركة ما بعد الحداثة في علم الأنثروبولوجيا، وكانت إحدى هذه الاهتمامات حركة ما بعد الاستعمار في الفن والعلوم الإنسانية، والتي تحدت حق مثقفي الميتروبوليتان ليعرّفوا من هم 'السكان الأصليون' وماذا كانوا يشبهون؟ وعلى وجه العموم أكثر، حاججوا السلطة الجمالية والفكرية لأحكام الميتروبوليتان. كان ديريدا نفسه قريبًا إلى مثل هذه الاهتمامات، إلا إنّ اثنين آخرين من الكتّاب الأوائل أثروا كذلك في الأنثروبولوجيا على نحوٍ جوهري، وهما: فرانتز فانون (1925 – 1961)، وعلى مستوى نظري أقل، فاين ديلوريا (1933 – 2005). كان فانون طبيبًا وكاتبًا، نشر كتابين اثنين أثرا بشكلٍ دائم على الفكر في مجال السلطة والهوية في العلاقات غير المتساوية للجماعة. قام فانون في كتابه الموسوم: *البشرة السوداء، الأقنعة البيضاء* (1956؛ 1986) بتحليلٍ هيغيلي للعلاقة بين الإنسان الأسود والإنسان الأبيض في المستعمرات. كان الكتاب تصويرًا سيكولوجيًا حادًّا لمفهوم الدونية والإذلال الذي فرض على السود، الذين أُقنِعوا من قبل سادتهم البيض أنّ أملهم الوحيد هو أنْ يصبحوا بيضًا، إلا إنّ بشرتهم لا يمكنها أبدًا أنْ تصبح بيضاء، وكان الملاذ الوحيد من هذا الوضع أنْ يختفوا وراء قناع 'السكان الأصليين' مطيعين على ما يبدو أمنيات السيد، بينما يقفون كل الوقت خلف القناع ليعيشوا حياةً مختلفةً بصورةٍ كلية. استبق هذا الكتاب مثل هذه الاهتمامات في الأنثروبولوجيا بما يقرب من ثلاثة عقود. كان حاذقًا وفظيعًا، وأدى فيما بعد بفانون أنْ يصرح في كتابه الموسوم: *الأرض التعسة* (1960؛ 1967)، عن الحاجة لثورة سوداء.

أما فاين ديلوريا، فهو أستاذ بجامعة لاكوتا سايوكس، متخصص في دراسات سكان أميركا الأصليين، وهو لاهوتي ومحام وناشط، ممن كان كتابه المقروء الموسوم: *مات كوستر بسبب آثامك* (1970)، هجمةً حماسية على كل أنواع السلطات الليبرالية (وليس الليبرالية جدًّا)، وممن تكلم عن ولمصلحة سكان شمال أمريكا الأصليين، مانعًا بالتالي إياهم بصورة مؤثرة من الكلام على طريقتهم هم. كان ديلوريا غاضبًا على وجهٍ خاص من أتباع بوا من علماء الأنثروبولوجيا، الذين لعنت نسبيتهم سكان أميركا الأصليين واصفةً إياهم بالغرابة السرمدية، ومنعتهم من تحقيق المساواة مع البيض.

برغم هذه وكتب أخرى مهمة كتبت من قبل علماء غير أنثروبولوجيين (مثال آخر، المؤلف الكيني نيجوجي وا ثيونج)؛ شُنَّت حركة ما بعد الاستعمار في الثمانينيات بصورة مؤثرة من قبل أستاذ أمريكي في الأدب من أصلٍ فلسطيني وهو إدوارد سعيد. أصبح كتابه *الاستشراق* (1978) علامة فارقة، ليس فقط لأصالته الفكرية، وإنّما بسبب التأثير المهول له. جادل سعيد في الكتاب على أنّ تمثلات الـ 'شرقيين' في الأكاديميات الغربية كانت قد تخللت بالإعجاب المتناقض والاشمئزاز من الشرق 'غير العقلاني' و'الحسي' و'المتصوف'، وهو تناقض يعود إلى فترة الاستعمار في القرن التاسع عشر، ولكن يمكن تعقب جذوره بالعودة أكثر إلى الوراء (انظر الفصل الأول). جادل سعيد أنّه بالنسبة للأوربيين، كان 'الشرق' موقعًا مرنًا، يتألف من المجتمعات المحلية العديدة جدًّا والمختلفة جدًّا، التي تتمدد عبر قارتين اثنتين من المغرب إلى اليابان، مقتبسًا تعليقًا غير مشهور لماركس عن 'الآسيويين' يقول ما معناه: 'إنّهم لا يستطيعون أنْ يمثلوا أنفسهم، لذلك فإنّهم يحتاجون لأنْ يمثلوا'. حمل سعيد على أنّ الدراسات الغربية للآسيويين – من ضمنها المؤلفات الأنثروبولوجية – ابتكرت تصورًا 'جوهريًّا' – أو 'مجسّدًا' – لطريقتهم بالحياة، تقوم على ثنائية تبسيطية ومضلّلة بين الـ 'نحن' والـ 'هم'، حيث يُمثل الغرب بالعلم والعقلانية، والشرق بنقيضه.

رُفِضَ نقد سعيد، والذي ركز بصورة كبيرة على العمل الذي تعامل مع منطقته الأصلية (غرب آسيا وشمال أفريقيا)، من قبل العديد من المتخصصين الإقليميين ممن شعروا أنّه أسقط بصورة غير عادلة أعمالاً علمية جادة، ولمح التنوع في الدراسات الخاصة بغرب آسيا. وفيما عدا ذلك، لسع الجدل على نحوٍ متزايد المجتمع الأنثروبولوجي الناقد ذاتيًّا، وتداخلت أسباب قلقه مع تلكم الخاصة بأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة. تساءل سعيد عن التمثلات البسيطة الصريحة لـ 'ثقافات كلية' مما كان شائعًا في البحث الأنثروبولوجي (رغم أنّه بدا مستحسنًا لجيرتز)، وشدد على مفهوم أنّ المعرفة دائمًا 'موقعية' (تعتمد على الموقع الاجتماعي للطرفين العارف والمعروف). وكما في ما بعد الحداثة، ظهرت هذه لتكون موقعًا غير ذي امتياز والذي يمكن من خلاله القيام بتقييم حيادي للشعوب الأخرى.

طرحت 'الدراسات ما بعد الاستعمارية'، والتي ظهرت كفرعٍ أكاديمي قائم بحدّ ذاته خلال أواخر الثمانينيات، قضايا جُلبت من قبل سعيد وفانون وآخرين،

فيما بينهم منظّرين مؤثّرين من أصلٍ هندي: الناقدة الأدبية جاياتري شاكرافورتي سبيفاك، والمنظّر الثقافي هومي كي بابا. كان كلاهما (ولا يزالان) من منظري ما بعد الحداثة بصورة جلية أكثر في مقاربتيهما من سعيد، إلا إنّهما شاركاه الاهتمام بالأصوات المقموعة - الأميين، النساء، الطوائف الدنيا، السود - ومع فكرة إعطائهم مكانًا في الشمس، من خلال التفكيك النقدي لهيمنة المعرفة الذكورية الغربية.

تلقت وجهة نظر ما بعد الاستعمار استقبالاً متناقضًا في مجال علم الأنثروبولوجيا. ففي جانب، قد يشعر علماء الأنثروبولوجيا مع بعض التعديل أنّ مجالهم العلمي يمكن أنْ يخدم كدواء للاستشراق، من حيث إنّه المقاربة الرئيسية الوحيدة التي توجه تركيزها الرئيس خارج أوربا. ألمْ يكن الغرض الرئيس للأنثروبولوجيا منذ أيام مالينوفسكي وبوا هو أنْ تقدم تفسيرات متعاطفة لوجهات نظر العالم غير الأوربي؟ ألمْ يكن العديد من علماء الأنثروبولوجيا - من مورجان وبوا فصاعدًا - قد دافعوا عن الشعوب الصغيرة والضعيفة ضدّ قوى الدمار؟ الجواب بالتأكيد: نعم. ومع ذلك، فالعديدون داخل وخارج ميدان الاختصاص يوافقون على أنّ الأنثروبولوجيا غالبًا ما كان لديها ميل منمط على نحوٍ غير مريح لتمثيل الآخر 'ممن لم يكونوا قادرين على تمثيل أنفسهم'، وأنّ قداسة العديد من التحليلات الكلاسيكية أدت غرضها لتبتكر تصورًا 'للآخر' كشعوب سلبية موحدة عديمة الميل إلى التغيير كموضوع جوهري للبحث العلمي. وعليه، رغم أنّ سعيد يمضي دون الإشارة إليه من قبل آردينر، فإنّ مقالة هذا الأخير عن تقهقر الحداثة في الأنثروبولوجيا كان لها متوازيات مهمة مع *الاستشراق*.

استمر الجدل في السنوات التالية، ونشر عالم الأنثروبولوجيا الهولندي جوهانس فابيان عام 1983 كتابه الموسوم: *الزمن والآخر*، والذي جادل فيه أنّ الأنثروبولوجيا مالت وتميل إلى 'تجميد' الشعوب التي تصفها في الزمان. أظهر رونالد أندين عام 1990، بكتابه المؤثر الموسوم: *تصور الهند*، الصلة مع النقد الاستشراقي بالنسبة لدراسات جنوب آسيا. وأخيرًا، أظهر بضعة علماء أنثروبولوجيا واجتماع في الكتاب الموسوم: *الاستغراب* (كارير 1995) أنّه ليس لدى الغربيين فقط تصورات نمطية لـ 'شرق'، وإنّما التصورات النمطية للغرب واسعة الانتشار في بقية أنحاء العالم.

أصبح علماء الأنثروبولوجيا في العديد من بلدان العالم الثالث، في جانب نتيجة نقد الاستشراق، غير محبوبين على نحوٍ متزايد من قبل السلطات الوطنية وكذلك الحال من قبل المثقفين المحليين. لقد نُظِرَ إليهم كصيادين لكل ما هو غريب ومغامرين فكريين. إنّهم جزء من المشكلة بدلاً من أنْ يكونوا جزءًا من الحل بالنسبة للشعوب التي تناضل من أجل البقاء من يوم إلى آخر، وأنْ يسمح لها بأنْ تمثل نفسها وفقًا لمقاييسها هي، كأعضاء محترمين للمجتمع الدولي.

استجاب علماء الأنثروبولوجيا إلى هذه الانتقادات بطرق متنوعة، ولربّما كان التأثير الأكثر دوامًا على ميدان العلم ككل هو أنّه صار صعبًا المحافظة على المكانة التي احتلتها النسبية الثقافية التقليدية في ميدان العلم، كما طُورت من قبل أتباع بوا. لم يعد ممكنًا بالنسبة للأنثروبولوجيين أنْ يقولوا بصورة علنية أنّهم – على سبيل المثال – يعارضون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لأسباب نسبية (كما فعل اتحاد الأنثروبولوجيين الأميركان عام 1947). زد على ذلك، فقد تحول اهتمام علماء الأنثروبولوجيا على نحوٍ متزايد نحو عمليات واسعة المدى للتاريخ المعولم؛ نتيجة النقد الذاتي الدائم، والمواجهات المرّة في الغالب مع الممثلين الصريحين للشعوب المدروسة التي أخذت مكانها في الثمانينيات. بدت المقاربات المنهجية والتاريخية المفضلة من قبل الأنثروبولوجيين من أمثال وولف ومنتز ذات صلة أكثر فأكثر بالنسبة للعديد من علماء الأنثروبولوجيا الشباب، فيما بدت الدراسات التي يتم القيام بها في زمن محدد واحد، ولمجتمع منفرد بحدّ ذاته قديمة وغير صحيحة سياسيًّا (الفصل التاسع).

أخيرًا، حفز الجدل الاستشراقي المحاولات للتنظير عن تفصيلية الكتابات الأنثروبولوجية حول مناطق مفصلة. وعليه، حرر عالم الأنثروبولوجيا البريطانية ريتشارد فاردون عام 1990، مجلدًا شارك فيه العديد من المساهمين البارزين، والذي وصف نمو وتحول 'التقاليد الإقليمية في الكتابات الإثنوغرافية'. أشار فاردون (1990) في مقدمة الكتاب إلى أنّ مثل هذه التقاليد، والتي تقرن بصورة نموذجية منطقة إثنوغرافية باهتمامات تحليلية مفصلة (التبادل في ماليزيا، دراسات الأفخاذ في أفريقيا، الخ)، هي تعبيرات عن الأولويات العلمية، والتي غالبًا ما لم يكن لها ما تفعله مع الظروف الميدانية في المنطقة الموصوفة، مما لديها مع الهيكليات القائمة ضمن ميدان علم الأنثروبولوجيا نفسه. ومع ذلك، شدد فاردون على أنّ مثل هذه

التقاليد تنامت من خلال التعرض لفترة طويلة إلى المناطق نفسها بالعمل الحقلي، وأنّها لذلك ليست عشوائية، وإنما تضمنت وجهات نظر عميقة مهمة للظروف الواقعية في المناطق المعنية.

ورغم أنّ أغراضها الرئيسية كانت بلا جدال سياسية بدلاً من أنْ تكون إيبيستمولوجية، تداخل نقد ما بعد الاستعمار للأنثروبولوجيا 'من الخارج' إلى درجة كبيرة مع 'التحول التأملي' الذي جاء من داخل ميدان العلم نفسه في الثمانينيات، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد ينظر إلى ما نشر من كتب لا يزيد عددها على أصابع اليد الواحدة في النصف التالي من العقد كممثل لهذه الحركة، والآن نتحرك إلى اعتبار موجز لرسالتها وتأثيرها.

مغادرة جديدة أم عودة إلى بوا؟

ما يمكن أنْ نتحدث عنه بطريقة التأمل الذاتي كحركة ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا الأمريكية كان مقترنًا بعمل جماعة صغيرة حقًّا من العلماء. ضمّ الأساس فيهم من غير علماء الأنثروبولوجيا جيمس كليفورد، مؤرخ للأنثروبولوجيا مع ميول باتجاه الدراسات الأدبية، وعلماء الأنثروبولوجيا ستيفن تايلور (متحوّل إلى ما بعد الحداثة من العلم العرقي)، وجيورج ماركوس، ومايكل فيسشر، وريناتو روزالدو وبول رابينو. وضُمّ آخرون ممن اقترنوا بالحركة، مثل: فابيان، وريتشارد هاندلر (طالب سشنايدر الذي يدرس الخطاب القومي)، وليلى أبو اللغد (متخصصة في العالم العربي)، وأخيل كوبتا وجيمس فيرجوسين، ممن كتبا وحررا عملاً مهمًّا عن البناء الاستطرادي للفضاء والسردية في التسعينيات. وبرغم الاختلافات (فيما يتعلق، على سبيل المثال، إمكانات ومحددات الإثنوغرافيا)، فقد اشترك هؤلاء وعلماء آخرون في وخارج الولايات المتحدة الأمريكية بعدد من الاهتمامات. كانوا غير مرتاحين مع 'الآخرية' المجسدة النموذجية للأنثروبولوجيا الحداثية الكلاسيكية، واستهدفوا إنصافها بطرق متنوعة، محرضين في الغالب على 'الإثنوغرافيات التجريبية'، حيث يشترك المخبرون كشركاء متساوين في إنتاج المعرفة (كليفورد وماركوس 1986؛ ماركوس وفيسشر 1986). زدْ على ذلك، أنهم كانوا نقديين لفكرة أتباع بوا (ومؤخرًا، أتباع جيرتز) للثقافات ككليات موحدة

بجذور تاريخية. كانوا مهتمين كذلك بأنماط التمثيل والسلطة المتضمنة من قبل طرز الكتابة، ملهَمين بذلك من قبل فوكو والماركسيين الثقافيين مثل أنطونيو غرامشي (1891 - 1937).

شهد عام 1986 نشر كتابين مهمين وصدور مجلة جديدة تمّ تحريرها من قبل ماركوس، وسمّيت - على نحوٍ يدعو للعجب وبخجل - *الأنثروبولوجيا الثقافية*. كان الكتاب الأول لماركوس وفيسشر وهو بعنوان: *الأنثروبولوجيا كنقدٍ أنثروبولوجي*، مع عنوان فرعي *لحظة تجريبية في العلوم الإنسانية*. جادل الكاتبان على أنّ العلم عانى من 'أزمة في التمثيل'، ومضيا ليعرضا بضعة مشكلات خطط لها أعلاه، وليؤكدا على أهمية التأملية (موقعية معرفة عالِم الأنثروبولوجيا)، واهتمامات منهجية أوسع (مدمجين فهمًا لتاريخ العالَم والاقتصاد في التحليلات الإثنوغرافية). كما جادلا على أنّ الاعتراض الرئيسي لميدان العلم ينبغي أنْ يكون بالدخول في نقد ثقافي 'في الوطن'، وأنّ طريقة مناسبة لتحقيق هذا تتم من خلال *انعدام التآلف* لخلق فهم لل 'غرابة'، من خلال الإشارة إلى تشابه ثقافة القراء أنفسهم بالنسبة للثقافات البعيدة و'الغريبة'. كانت الثمانينيات بنظرهما فترة لطاقة كامنة فريدة من نوعها، لتحقق الأنثروبولوجيا وعدها بأنْ تكون أداةً للنقد الثقافي. كان ميدان العلم في حالة تشوش؛ حيث انهار الإجماع الواسع لما بعد الحرب على جانبي الأطلسي، وخلقت حركة ما بعد الاستعمار اللايقينية، وفقدت النظريات الكبيرة الشاملة بريقها. في هذا الظرف، كان يمكن لل 'إثنوغرافيات التجريبية' أنْ تسهم بصورة جوهرية بالتأمل الذاتي النقدي عن المجتمع الغربي.

كان كتاب *الأنثروبولوجيا كنقدٍ ثقافي*، والذي شدد على الاستمرارية مع اهتمامات علماء الأنثروبولوجيا من أمثال ساهلينس ودوكلاس، أقل جذرية من الكتاب المحرر الذي كان بعنوان: *كتابة الثقافة* (كليفورد وماركوس 1986). ورغم أنّ هذا الكتاب ضمّ حوالي دزينة من الفصول التي كتبت من قبل علماء مختلفين، ممن مثلوا مواقع متنوعة في جدل ما بعد الحداثة؛ فقد استقبل كما لو أنّه كان هجومًا أحادي الجانب على المفهوم المهيمن للثقافة. ابتعد المساهمون بأنفسهم بالإجماع عن فكرة الثقافة كـ 'كل موحد'، وتساءلوا عن الحيل البلاغية لل 'أنثروبولوجيا العلمية'، وجادلوا في مزايا الطرق 'الحوارية' (الملهم الرئيسي هنا

الناقد الأدبي الروسي ميخائيل باختين)، والسياقية التاريخية في الفن الإشكالي على نحوٍ متزايد للتمثّل الأنثروبولوجي.

بعد عامين أتبعَ الكتاب المؤثر على نحوٍ مهول والموسوم: *كتابة الثقافة* بكتاب كليفورد المعنون: *أزمة الثقافة*، والذي يمكن أنْ يختصر باعتباره جدلاً طويلاً على أسس تاريخية ضِدّ الجوهرية. نشر جيرتز كتابًا صغيرًا وأنيقًا في نفس العام دعاه: *العمل والحياة: عالِم الأنثروبولوجيا كمؤلف*. كان ذلك جمعًا لمقالات عن علماء أنثروبولوجيا مشهورين ممن ركزوا على الجوانب البلاغية والأدبية لكتاباتهم، وكان يقوم على سلسلة المحاضرات التي أرّخت لكتاب: *كتابة الثقافة*. بدا أنّ تنبؤات آردينير تأكدت الآن من الجانب الآخر للأطلسي؛ إذ جُلِبَ البحث الأنثروبولوجي إلى مكانٍ أقرب، من حيث إنّه لم يعد يتعامل مع الناس الأحياء، وإنّما مع الكتب. بالطبع، فإنّ لوجهة النظر هذه محددات جدية. لم يكن هناك هذا القدر من العمل الحقلي الذي تمّ القيام به في العديد من الأماكن المختلفة، كما في الثمانينيات. مع ذلك تبقى حقيقة أنّ بعض أكثر الكتابات المجادلة بصورة ساخنة للعقد كانت كتبًا تأملية، كتبًا فككت السلطة الإثنوغرافية نقديًا، وأخضعت للسؤال الشرعية الأخلاقية لتحويل 'السكان الأصليين' إلى بيانات، وأخيرًا تحدت مصداقية التمثيل الإثنوغرافي من مثل هذا.

كانت الصلة بين الأنثروبولوجيا الأمريكية ما بعد الحداثية مع الدراسات الأدبية قوية. تطلع كلاهما إلى الفلسفة الفرنسية بنتاجاتها التي جاءت مؤخرًا من أجل الإلهام، وانغمر علماء الأنثروبولوجيا الشباب في التأويل الجيرتزي، وكانوا ميالين ليروا الثقافات ككتب. تكونت قطيعتهم مع جيرتز بدرجة كبيرة من إشكالية الذاتي إلى الموضوعي، بين عالِم الأنثروبولوجيا والمخبر، وليس في أنْ لا يروا الثقافات ('كتب ثقافية') ككليات موحدة. على أية حال، لم تكن هذه المشاكل غريبة بالنسبة لجيرتز نفسه. قارن جيرتز مرة ثقافةً موحدة مع الأخطبوط، وهو حيوان متناسق على نحوٍ مفكك بعقل ضعيف، لا يعرف دائمًا ما الذي تفعله كل أذرعه. وفي كتاب: *العمل والحياة*، فكك نقديًا بصورة مؤثرة الكتب الأنثروبولوجية الكلاسيكية، واصفًا إياها أنّها أعمال تصورية، متموقعة تاريخيًا. في الحقيقة، ومنظورًا إليه من مسافة، يمكن القول إنّ الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية الأمريكية تمثل شكلاً متطرفًا لإرث بوا، بدلاً من أنّها

تمثل شيئًا جديدًا. كان جيرتز هنا العَلَم الرئيس، ورغم أنّ الأنثروبولوجيين الشباب، ممن تحلقوا حول *الأنثروبولوجيا الثقافية*، كانت لديهم علاقة متناقضة بتأويلية جيرتز، فقد كان شريكهم المفضل بالمناقشة. كانت هناك استمرارية معتبرة بين وجهة نظره للأنثروبولوجيا ومشروع التفكيك النقدي الجذري الذي تمّ الحض عليه في كتاب *كتابة الثقافة*. شعر جيرتز نفسه بأنّ الجيل الأصغر سنًّا مضى بعيدًا جدًّا، وصاغ مصطلح 'الوسواس الإيبيستمولوجي' ليصف النقد الذاتي المفرط الذي منع الناس من القيام بعمل إثنوغرافي جيد.

وافق العديد من علماء الأنثروبولوجيا مع جيرتز، حتى إنّهم مضوا إلى أبعد من ذلك بانتقاداتهم مما فعل. كان ستيفن سانجرين من بعض أكثر النقاد وضوحًا (1988)، ممن نظر إلى 'التحول التأملي' كما لو كان تراجعًا عن الرسالة المناسبة للأنثروبولوجيا، وجادل جوناثان سبنسر (1989) على أنّه يمكن أنْ ينظر بشكلٍ أفضل إلى الأنثروبولوجيا على أنّها طراز للعمل، من أنْ ينظر إليها على أنّها شكل للكتابة. وفي واحدة من أوراقه من وجهة النظر الموقعية، قلّب مارفن هاريس الرأي بالثنايا (ومنهم من يقول سخر) مما أحبه جورج ماركوس، ممن بدا ليفضل زيادة في 'عدد الدراسات التجريبية، المشخصنة، التمييزية التي قام بها كتّاب غير مدربين وأشخاص نرجسيون ذوو أنا متعثرة، وكانوا مبتلين بشعار الإسهال الفطري' (هاريس 1994: 64).

وبخ إيرنست جيلنر بصرامة – في كتابٍ صغير كُرّس للدفاع عن العلم العقلاني بمواجهة التهديد ذي التشعبين للحركة التشددية لعالم منغلق، والنسبية التي لا حدود لها لما بعد الحداثة – دعاة ما بعد الحداثة الأمريكان، مستهدفًا كليفورد ورابينو كهدفين رئيسيين، لتفكيرهما المبتذل ومفاهيمهما المحددة على نحوٍ بائس، وأخيرًا لكونهما أكثر اهتمامًا بتفسيراتهما هما من فهم العالم (جيلنر 1992). بينما نظر جيلنر إلى جيرتز على أنّه مبادر مهم لحركة ما بعد الحداثة، لاحظ أنّ جيرتز، في الأقل، كان لا يزال يحاول أنْ 'يقول شيئًا ما عن شيء ما'، كما وضعها جيرتز نفسه مرة. وعلى الضّد من نقد نظريات الانقسام العظيم (أو التخندق الكبير) (التي تضع الـ 'نحن' على النقيض من الـ 'هم'، الـ 'حديث' مع الـ 'بدائي'، وهكذا)، أكد جيلنر مكانته كحداثي بمصطلحات آردينير. وقد أظهر جيلنر

(1993) في مكانٍ آخر كذلك تخوفه حول الحركة ما بعد الاستعمارية؛ لتقويض ادعاءات الحقيقة العلمية، وخلط الإيديولوجيا مع التحليل، وأنْ لا يفهم أنّ 'مشكلة السلطة والثقافة... أكثر أهمية لأنْ تترك إلى الـ [النقد] الـ [أدبي]' (جيلنر 1993: 4). أخيرًا، لمح جيلنر إلى أنّه كانت هناك وصولية في حركة ما بعد الحداثة، مشيرًا إلى أنْ *الحصول على التعيين الدائم* شعارهم' (جيلنر 1992: 27). وفي حين أنّ هناك شيئًا ما في هذا، فقد يقال الشيء نفسه حول كل الحركات الابتكارية في التاريخ الأنثروبولوجي، من 'الثورة الوظيفية' للمالينوفسكيين – والرادكليف براونيين، بواسطة 'ثورات' تطورية ستيوارد وتفاعلية بارث، إلى الـ 'ثورة' في الدراسات القومية التي رعاها جيلنر نفسه.

غالبًا ما كان يلاحظ كذلك أنّ العديد من الأفكار الملهمة لأنثروبولوجيا ما بعد الحداثة الأمريكية وجدت أصلاً في فرنسا، وأنّ الأميركيين خاطوا أعمال السادة الفرنسيين لتنسجم مع أنثروبولوجيتهم في الغالب مسطحين وجهات نظرهم في خضم العملية. أصبح فوكو بالقراءة الأمريكية منظّر الخطاب، وديريدا فيلسوف النسبية. مرة ثانية، قد يكون هذا حقيقيًا، إلا إنّ من المهم أنْ توضع الأنثروبولوجيا الأمريكية في مكانها كذلك. فهم بوا، وهو ألماني، في أيامه الطاقة الكامنة جدًا للصراع العرقي والعنصري في الولايات المتحدة المتمددة والمتعددة القوميات، ولم تثبت الأحداث التي جرت منذ وفاته كونه كان مخطئًا. قد يبدو كليفورد وماركوس فجّين بفجاجة الماكدونالد بالنسبة للمثقفين الذين يرفعون حواجبهم في باريس، إلا إنّ النسبية، وحتى النسبية المتطرفة، كانت وقفة مفهومة في بلدٍ منقسم من خلال تاريخ العبودية للأمريكان من أصل أفريقي، وحرب الإبادة لسكان أميركا الأصليين والهجرة من كل مكان في العالم.

شكك بعض النقاد كذلك من أنّ ما بعد الحداثة كان مغادرة جذرية عن التقليد الأنثروبولوجي كما ادعت به. مع ذلك، كان هذا الجدل سيفًا ذا حدّين، وكان قد استخدم كذلك من قبل بعض المشتغلين في ما بعد الحداثة أنفسهم ليبرروا مشروعهم. وعليه، جادلت كرستن هاسترب، وهي طالبة دنماركية لآردينير، ممن كان عملها ضّد الوضعية بصرامة، وممن مثلت ببعض الطرق الوجه المعارض الأوربي للمشتغلين في ما بعد الحداثة الأميركان، على أنّ الأنثروبولوجيا كانت دائمًا عِلْمًا ما بعد حداثي، منذ

بدأت بمواجهة الغرب بتصورات لعوالم حياة الآخر (انظر هاستِرب 1995). ورغم أنّ هاسترب ربّما أفاضت في قضيتها هنا، هناك بالتأكيد مصاهرات بين المساعي التفكيكية النقدية للمشتغلين فيما بعد الحداثة وبضعة تيارات سابقة في التاريخ الأنثروبولوجي. وعليه، هناك سوابق واضحة لما بعد الحداثة في جدل العقلانية للستينيات (الفصل السادس) وفي ثورة السبعينيات في العمل الحقلي (الفصل السابع)، وفضح موضوعية الطريقة الإثنوغرافية التي كانت لعبة صالة الاستقبال الأنثروبولوجية على جانبي الأطلسي في الأقل منذ الحرب العالمية الثانية. لكن فوق كل هذا بالطبع، كانت هناك استمرارية مع الخصوصية التاريخية لبوا والتقليد الرومانسي الألماني. كان الأنثروبولوجيون الأمريكان، على وجه العموم، ممن انغمروا في هذا التقليد، أكثر ميلاً على نحوٍ تفضيلي إلى ما بعد الحداثة من زملائهم الأوربيين، ممن كانوا ورثة الوضعيين المؤكدين مثل رادكليف براون (انظر كوبر 1996: 189). وليس لدى التفكيك النقدي لشنايدر للدراسات القرابية أي شيء تفعله مع ما بعد الحداثة، لكن كان عمل أحد أتباع بوا الأوفياء ونصير علم الاجتماع البارسونزي مدى الحياة. فيما بعد، اقتبِس العمل باستحسان في بريطانيا العظمى كذلك، من قبل عالم الأنثروبولوجيا البريطاني من أصل تشيكي لادسلاف هولي في كتابه عن القرابة (هولي 1996). وعلى أية حال، فإنّ نقطة مرجعية هولي لا تعود إلى بوا، وإنّما إلى الفردية المنهجية للحركة البريطانية المضادة للوظيفية البنائية للخمسينيات والستينيات (الفصل الخامس). غالبًا ما اعتبرت هذه الحركة كذلك كبادرة لما بعد الحداثة، وعندما هدم بارث، أواسط الستينيات، مفهوم البنية الاجتماعية، وافترض أنّ الأشكال الاجتماعية المستقرة كانت نتيجة الخيار الفردي، كان ذلك (بمعنى ما) جدلاً تفكيكيًا نقديًا، والذي كان موازيًا للتفكيكية النقدية للمشتغلين في ما بعد الحداثة لمفاهيم بوا وجيرتز للكليات الثقافية الموحدة.

فيما عدا ذلك، مثّل النقد ما بعد الحداثي للأنثروبولوجيا، مع الدعم الذي كان يتلقاه بين فترةٍ وأخرى من علماء الحركة النسوية وحركة ما بعد الاستعمار، شيئًا جديدًا، رغم أنّه غالبًا ما بولغ بأصالته حينها. وبقدر ما يتعلق الأمر بعلم الأنثروبولوجيا، تكمن الجِدّة في التشديد التأملي على طرز الكتابة، برفض الصوت الحيادي الذي لا يتخذ موقعًا سلطويًا (وعلى نحوٍ أكثر جوهريةً) بتطبيق التأملية على

الأنثروبولوجيا نفسها. لم يعد ممكنًا بعد ما بعد الحداثة النظر إلى الأنثروبولوجيا على أنّها خطاب ذو امتياز، مع قدرة على الوصول إلى الحقيقة الموضوعية حول الشعوب التي تدرسها.

أصوات أخرى

لم تكن ما بعد الحداثة و'التحول التأملي' الفلم الوحيد الذي يعرض في المدينة فقط خلال الثمانينيات. بالنسبة لمعظم علماء الأنثروبولوجيا، كان عملاً اعتياديًّا بدرجة كبيرة، فيما استمر مجال العلم بالنمو والتنوع في فروع حقلية متخصصة على نحوٍ متزايد. ما بعد الحداثة – افتراق جديد وغير مختبر في مجال العلم – تلقت في الغالب استقبالاً غير واضح. وقد أُعطيت ما بعد الحداثة مكانًا متميزًا مع العديد من الصفحات للكتاب كوظيفية بنائية أو بنائية، وذلك في كتابين منهجيين تقديميين إلى النظرية الأنثروبولوجية، من قبل روبرت ليْتون (1997) وألان برنارد (2000). ومع ذلك، كان كلا المؤلفين حذرين من تمرير حكم محدد على فضائلها وتأثيراتها الدائمة على مجال العلم، ونادرًا ما كانت هناك إشارة إلى الحركة على الإطلاق، في الكتاب الضخم الموسوم: *رفيق الموسوعة الأنثروبولوجية* (إنكولد 1994).

على أية حال، كان هناك العديد من علماء الأنثروبولوجيا ممن قد يقال إنّهم ينتمون إلى أهداب ما بعد الحداثة، متعاطفين مع بعضٍ من وجهات نظرها، ومدمجين إياها في نظرية أنثروبولوجية راسخة خلال الثمانينيات على جانبي الأطلسي. كان هؤلاء بدرجة كبيرة علماء شعروا، على الضّد من جيلنر وهاريس، أنّ مجالهما العلمي كان فعالية تأويلية ممن كان ادعاؤها بالحقيقة الدائمة خاضعًا للجدل. كان فيكتور تيرنر المثل الأكثر جلاء، ممن ألهمت نظريته في الأداء العديد من علماء الأنثروبولوجيا الدارسين للظواهر الطقوسية وما يرتبط بها (انظر تيرنر وبرونير 1986). وكان الماليزي روجر كيسنك مثلاً آخر، ممن أكد في آخر بحوثه الأكاديمية قبل موته المبكر عام 1993 (كيسنك 1989، 1994) أنّه فُهِمَ المفهوم الكلاسيكي للثقافة خطأً. جادل الآن أنّ 'شعبه'، الكواو، ليس لديه ثقافة متجانسة، ثابتة بكثيرٍ أو قليل، وأنّ أفكارهم عن ثقافتهم هم كانت مسيّسة ومتأثرة

بالكتابات الإثنوغرافية حول أنفسهم. وقد حررت جيودث أوكلي وهيلين كالوي مجلدًا بعنوان: *الأنثروبولوجيا والسيرة الذاتية* (1992)، وازى كذلك بعض الاهتمامات المطروحة لجماعة *كتابة ثقافة*، لكن بتركيز أقل على الكتب المنهجية وأكثر على العمل الحقلي الإثنوغرافي. كان العلماء الذين جاءوا فيما بعد ورثة المضادين للوضعية، التيار التأويلي في الأنثروبولوجيا البريطانية التي بدأت مع عمل إيفانز بريچارد الأخير. حولوا أدوات التأويل إلى الداخل، نحو الأنثروبولوجيا نفسها، لينظروا نقديًّا إلى نقطة الاتصال لإنتاج المعرفة والتجربة الشخصية. كانت اهتمامات هؤلاء المؤلفين كما في حالة كيسنك قد طُورت بصورة مستقلة عن علماء ما بعد الحداثة الأمريكان؛ إذ أنتج أوكلي، كمثل واحد، نقدًا حادًّا للـ 'علمية' في الأنثروبولوجيا أواسط السبعينيات (أوكلي 1975). وكان العمل الآخر الوقور، المهمل على نحوٍ غير عادل من هذا النوع العام والمقروء قليلاً، عن الترجمة والعقلانية لعالم الأنثروبولوجيا الأمريكي روبرت يولن، والذي كان بعنوان: *فهم الثقافات* (يولن 1984). وازى الكتاب بين الاهتمامات المطروحة لجماعة *الأنثروبولوجيا الثقافية*، لكن بدلاً من ذلك باعتناق ما بعد الحداثة، وتطبيق طريقة تأويلية تاريخية (كمعارضة للتأويلية اللاتاريخية لجيرتز) المستلهمة من قبل الفيلسوف الألماني هانس جيورج غادامير (1900 – 2002).

كانت مارلي ستراثيرن – المتخصصة في الشؤون الماليزية في مانشستر – واحدة من أكثر علماء الأنثروبولوجيا أهميةً ممن استلهمت طريقة التفكيك النقدي، وممن أعقبت جيلنر في كامبردج في التسعينيات. نشرت ستراثيرن بضعة كتب مؤثرة أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات. وفي مؤلفها المعبأ: *جندر الهوية* (1988)، تقصت مفهوم الشخصنة والتبادل في ماليزيا، وجادلت على أنّ الثقافة الماليزية قُرِئت بصورة خاطئة على نحوٍ جاد من قبل الأوربيين ممن فرضوا مفاهيمهم هم وتعصباتهم عليها. كما أكدت ستراثيرن، على مستوى أكثر عمومية، أنّ النظريات الكلاسيكية للتبادل والهوية كانت معابة من حيث إنّها لم تأخذ الجندر في حسابها، وتساءلت: هل هو ذو معنى أنْ تقول إنّه تمّ تبادل الأشياء بين 'شخصين' اثنين، أو إنّ 'شخصًا' لديه هوية معينة، إذا ما كان هؤلاء 'الأشخاص' مجندرين *دائمًا*؟ هذا نقد جوهري، جلب وجهات النظر النسوية قريبًا إلى قلب بضعة جدالات نظرية أساسية، وبالتالي زاد

شرعيتها في مجال العلم بدرجة عظيمة. قامت ستراثيرن، فيما بعد، في كتابها الموسوم: *بعد الطبيعة* (1992)، بمقارنة للمفهومات المحددة للشخصنة والمجتمع والقرابة في ماليزيا وإنكلترا، مجادلةً على أننا نتعامل مرة واحدة مع قضية جوهرية (تقنيات إنجاب جديدة)، ومع العلاقة (التأملية) بين المفاهيم الأنثروبولوجية ومفاهيم الجماعة الأصلية.

تمثل ستراثيرن مقاربة 'ما بعد حداثية' والتي هي ربّما أكثر أهمية على المدى البعيد بدلاً من العمل المبرمج لما بعد الحداثيين الأمريكان. قد يقال الشيء نفسه بالنسبة للمشروع المماثل إلى حدّ ما للمتخصص في الشؤون الماليزية الأمريكي روي واجنر، ممن نشر كتابه الموسوم: *اختراع ثقافة* عام 1975، وهو كتاب نظري مؤثر استبق بعض القضايا المركزية لما بعد الحداثة. جادل واجنر هنا على أنّ الثقافات بنى رمزية خالصة، بقدرة استيعابية موروثة للتغير والابتكار والتأملية. وقد استفاض واجنر عام 1986، أكثر في هذه الموضوعات في كتابه الموسوم: *الرموز التي تقف لنفسها*، وهو عمل معقد، تقني بدرجة عالية للتحولات الرمزية والاستمرارية، والتي تربط التحليلات الصارمة لليفي شتراوس ووجهة النظر التأملية الصيروراتية من بقايا ما بعد الحداثة.

كان واجنر أحد المؤلفين الذين بدأوا خلال الثمانينيات بتقصي نتائج تطبيق *الظاهراتية* (مدرسة للفكر أسسها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل) على التحليلات الأنثروبولوجية. كان تم إنجولد النصير المبكر لهكذا مقاربة، عالم الأنثروبولوجيا البريطاني، ممن قام بالسابق بعمل عن التكيف الإيكولوجي. نشر إنجولد عام 1986، عملاً نظريًّا وتاريخيًّا رئيسيًّا كان بعنوان: *التطور والحياة الاجتماعية* (إنجولد 1986)، طور فيه إطارًا لدراسة الإنسانية بأبعادها الاجتماعية والثقافية والبيولوجية والبيئية، دون تقليل أحدها بالآخر. كان هذا الكتاب، على الأقل بطريقتين، مشابهًا للمشروع ما بعد الحداثي الأمريكي. أولاً: أعلن إنجولد عن الحاجة إلى 'التخلص من الحطام المفاهيمي المتراكم لقرنٍ من الزمان من التنظير الاجتماعي والتطوري'. وثانيًا: شدد على أننا 'لا نستطيع احتمال أنْ نبقي على وهم الاعتقاد بأننا نقف، مثل الآلهة، بعيدًا عن العالَمْ' (ص 376). استدعى الموقف الأخير بوضوح الأفكار التي اقترحت من قبل الظاهراتيين الرئيسيين مثل مارتن

هيدجر (1889 – 1976) وموريس ميرلو بونتي (1908 – 1961). وشدد إنجولد مثل هذين الفيلسوفين (ممن رفضا ثنائية الذاتي إلى الموضوعي على أسس مختلفة جذريًا بصورة كاملة عن تلك التي يبرر بها ما بعد الحداثيين)، على أنّ الناس يرتبطون حميميًا بالعالم غير البشري الذي يسكنونه. بالتالي، فقد كان حلّه لتناقض الذاتي إلى الموضوعي معاكسًا في الأعم الأغلب لذلك الذي للأمريكان. وبإسقاط ما بعد الحداثة على اعتبار أنها نأيٌ فكري، فإنّه يقترح بدلاً من ذلك جلب الأنثروبولوجيا على مقربة أكثر من 'علوم الحياة' (مثل علم البيولوجيا)، على العكس تمامًا من مقارنة الثقافات في النصوص الأدبية.

وازت حركة إنجولد نحو البيولوجيا تلك التي هي لعدد محدد فعلاً من علماء الأنثروبولوجيا ممن قصدوا، من وجهات نظر مختلفة جدًّا، أنْ يقيموا الصلات بين الأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية خلال التسعينيات. وسنعود إلى هذا التيار في الفصل التاسع. لكن من الضروري هنا، على أية حال، الإشارة إلى حركتين مترابطتين، ممن دخلتا سنوات ازدهارهما خلال الثمانينيات.

زادت البلدان الغربية خلال السبعينيات ميزانياتها لأغراض الإغاثة التنموية إلى العالم الثالث بصورة ملفتة للنظر، وأصبح لوبي الإغاثة قوة تؤخذ بالحسبان في السياسات العولمية، وكذلك الحال بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا ممن سُحِبوا للعمل في التخطيط والتطبيق والتنفيذ والتقييم لمشاريع الإغاثة. أصبحت الخبرة العملية لعلماء الأنثروبولوجيا مطلوبة على نحوٍ متزايد وذلك من خلال اليونسكو، ومنظمة الصحة العالمية، والبنك الدولي، والاتحاد الأوربي ومنظمات دولية أخرى، وذلك من خلال التنابت الغني للمنظمات غير الحكومية، والتي شرعت بالدخول في أعمال ذات صلة بالإغاثة، ومن خلال الوزارات القومية المتنوعة للإغاثة التنموية التي كانت تتشكل في ذلك الوقت. كانت المشكلة من البداية إيجاد المواقع اللائقة حيث يمكن للمعرفة الأنثروبولوجية أنْ تُنشَر بصورة ذات معنى. وكانت التنظيمات مهيمنًا عليها في الغالب من قبل ممثلين للاختصاصات 'الصعبة' مثل الاقتصاد والقانون والهندسة، ممن أخذوا مفهومات مثل 'الثقافة' و'الهوية' بالريبة والشك. فيما عدا ذلك، بدأ علماء الأنثروبولوجيا بسرعة القيام بعملهم في عدد من المناطق. ولعل الشاهد على هذا يتمثل بوضوح في الاهتمام المتزايد بالدراسات الفلاحية والأنثروبولوجيا الاقتصاددية

خلال السبعينيات، وفيما تمر السنوات، وتصبح المشاكل العملية للإغاثة التنموية أكثر ظهورًا، تؤخذ وجهات النظر الأنثروبولوجية على نحوٍ متزايد في الحسبان. ورغم أنّه ينبغي أنْ لا يُبالَغ في النجاحات (لا تزال المصالح التكنوقراطية والاقتصادية تهيمن على عمل الإغاثة)، ينبغي ملاحظة أنّ بضع وجهات نظر أنثروبولوجية رئيسية تكتسب اليوم قبولاً واسعًا. كان الأنثروبولوجيون فيما بين الأوائل الذين ألحوا على الحاجة إلى أنْ توجّه أعمال الإغاثة نحو مشروعات ذات مدى أصغر، نحو النساء (على اعتبار أنّهن النواة المستقرة للعائلة في العديد من المناطق التي ضربها الفقر) ونحو الوعي الإيكولوجي - وجهات نظر واسعة القبول اليوم - نظريًّا، إن لم يكن دائمًا عمليًّا.

كانت إحدى المجالات التي استطاع فيها علماء الأنثروبولوجيا أنْ يشكّلوا التحالفات مع المشتغلين في مجال الإغاثة بأعلى درجة للنجاح هي في حقلي الصحة والتغذية، وفي الثمانينيات، عندما تحرر العديد من علماء الأنثروبولوجيا، فقد نمت *الأنثروبولوجيا الطبية* لتصبح الفرع الأسرع توسعًا في مجال العلم. تعود جذور الأنثروبولوجيا الطبية إلى العمل الرائد لأودري ريتشارد في الثلاثينيات، وإلى جهود عدد من المهنيين المتفانين ممن تبعوا ووسعوا اهتماماتها في العقود القليلة القادمة. ولعل رونالد فرانكينبيرك يمثل مثلاً على ذلك، وكان قد درس بإشراف كلوكمان. قام فرانكينبيرك، ممن هو اليوم أشبه ما يكون بشيخ الأنثروبولوجيين في مجال الأنثروبولوجيا الطبية، بعمل حقلي وسط أفريقيا وإنكلترا (حيث كتب عن كرة القدم، فيما بين أشياء أخرى)، وكتب على نحوٍ واسع عن قضايا الصحة وطرق العلاج (انظر فرانكينبيرك 1980). وقد عمل مستشارًا في العديد من مشاريع الإغاثة، وقام بعمل ريادي نظري على العديد من القضايا كما في مفهوم الزمن في الممارسة الطبية والفهم النفساني للأطفال. سُحِبَ خلال الثمانينيات نحو الظاهراتية وأجزاء من حركة ما بعد الحداثة، على وجه التعيين نحو عمل زميله وصديقه القديم، فيكتور تيرنر، عن الأداء، الأمر الذي ألهم اهتمام فرانكينبيرك في استخدامات الطقوس في العلاج (التقليدي والحديث). كان فرانكينبيرك مثلاً في كيفية وضع 'التفكيكية النقدية' لغرض الاستخدام الـ 'بنّاء'، وألهمت انتقاداته لجوهرية مفهومات المرض والصحة النفسية في العلوم الطبية العديدين ليأخذوا الصيرورات الاجتماعية التي يمكن أنْ تولد هكذا مفهومات في الاعتبار.

على وجه العموم، قد يقال إنّ علماء الأنثروبولوجيا الطبية يسهمون بفهم السياق الاجتماعي لعمل طبي قياسي. وقد يعزز بطريقة ذات مغزى برنامج التحقق الصحي الاعتيادي بالنسبة للنساء الحوامل من خلال معرفة مفهومات النساء للدورة الشهرية، وجداول عملهن، وبنى السلطة ضمن منازلهن، والتزاماتهن القرابية، ومفهوميتهن لكيف يعبر المرض عن نفسه وما الذي يعنيه. كان العديد من علماء الأنثروبولوجيا الطبية البارزين أنفسهم أطباء أو أطباء نفسانيين، مما أعطاهم مستوى عاليًا من المهنية، وزاد من شرعيتهم في مجال المهن الطبية.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، حيث شهدت الأنثروبولوجيا الطبية أعظم درجات النمو خلال الثمانينيات والتسعينيات، كانت نانسي شيبر هفس (جامعة كاليفورنيا بيركلي) واحدة من أكثر الأعلام تأثيرًا. قامت شيبر هفس، وهي طالبة لهورتونس باوديرميكر (الفصل السابع) وناشطة سابقة في حركة الحقوق المدنية، بعمل في الأنثروبولوجيا النفسية وقضايا الجندر ذات صلة بالصحة في آيرلندا والبرازيل (شيبر هفس 1979، 1992)، وعملت في الوقت الحاضر على دراسة عن العنف والديموقراطية في جنوب أفريقيا. كتبت مع ماركريت لوك عام 1987، المقالة المبرمجة والتي كانت بعنوان: 'الجسد اليقظ: مقدمة نقدية لعمل مستقبلي في مجال الأنثروبولوجيا الطبية'، والتي وضعت مخططًا لجدول عمل للبحوث التطبيقية المستقبلية والبحوث النظرية في الحقل. وقد صفت شيبر هفس عملها الحقلي في البرازيل، في مقابلة أجريت معها مؤخرًا بالسياقات التالية:

... بدأت بالسؤال عن معدلات الحدوث العالية لوفيات الأطفال الرضع. ما الذي عناه ذلك بالنسبة للنساء ممن كان عليهن أنْ يواجهن أربعة أو خمسة أو ستة، وفي بعض الحالات أحد عشر حالة وفيات؟ ما الذي عنته بالنسبة لفهمهن للأمومة؟ ما الذي عناه ذلك في سياق فهمهن للتفاؤل والأمل؟ ما الذي عناه ذلك بالنسبة للأطفال الذين عاشوا؟ كيف تمت تربيتهم، أعطوا الفراغات التي جاءوا ليملأوها (بعد) كل الأطفال الذين ماتوا من قبل؟... قررت أنْ أتعقب هذه الوفيات... قمت بالمقابلات مع... ما يقرب من مائة امرأة، جعلتهن يحكين لي عن السياق حول كل حالة وفاة لأطفالهن، وماذا كان باعتقادهن أسباب الوفيات. وكذلك مقابلة الأطفال، بسبب أنّ الأطفال في شمال شرق البرازيل هم الذين

يقومون بدفن الموتى وهم الذين يؤدون المراسم. ما الذي يعتقدونه حول الموت؟ (شيبر هفس 2000).

كان المثل الثالث من هذا الحقل الفرعي لآرثر كلاينمان، وهو أستاذ علم النفس وعالم الأنثروبولوجيا الطبية الأقدم في القسم رفيع المستوى للطب الاجتماعي في جامعة هارفارد، ممن قام بعمل مكثف عن علم النفس عبر الثقافات، وبخاصة الصين (انظر كلايمان 1980: كلايمان وكود 1985). وكان كلايمان قد دخل في تنوع واسع للأعمال الاستشارية، وعمل مديرًا لمشروع الصحة الذهنية العالمي، وهو مشروع استشاري واسع المدى، ترعاه مؤسستا كارنيجي وروكفلر، وينظم بإشراف ومراقبة الأمم المتحدة. كان كلايمان كذلك أحد الرواد بدراسة 'المعاناة الاجتماعية'، والذي يطرح قضايا من قبيل 'نتائج الحروب، والمجاعة، والكساد، والمرض، والتعذيب، والحشد الكلي للمشاكل الاجتماعية التي تنتج عمّا تفعله السلطة السياسية والاقتصادية والمؤسساتية للناس' (كلايمان وآخرون 1997).

وكما تشير بعض من الدراسات المشار إليها أعلاه، فإنّ الأنثروبولوجيا الطبية لا تتحدد بالبحث التطبيقي، في الحقيقة، مع المقاربات التي ظهرت أخيرًا بين الأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية، وتأسيس النظريات ذات التوجهات الجسدية للممارسة، والاهتمام المتنامي في الظاهراتية، فقد قام علماء الأنثروبولوجيا الطبية بإسهامات مؤثرة جدًّا خلال التسعينيات في مجال بحوث جوهرية في مجالات متنوعة واسعة. وكما لاحظنا في مناقشتنا لمارلين ستراثيرن أعلاه (ص 151)، يشير مثل هذا الدخول بالخطاب النظري الأساسي الأنثروبولوجي إلى أنّ فروع العلم (الأنثروبولوجيا النسوية أو الطبية) بلغت مرحلة ناضجة، ولم تعد 'اهتمامات خاصة' هامشية في مجال العلم.

وأخيرًا، سنناقش بإيجاز المجال البحثي المهم الثالث الذي تقدم إلى الأمام في الثمانينيات، وهو دراسة *القومية*. مثل الأنثروبولوجيا الطبية، وعلى الرغم من أسباب مختلفة جدًّا، كانت دراسات القومية أقل حساسية للنقد الإيبيستمولوجي ما بعد الحداثي من العديد من الأجزاء الأخرى للأنثروبولوجيا، حيث لم يفترض هذا البحث وجود 'الثقافات المتجانسة المنفصلة' لتقوم في 'حاضر إثنوغرافي' لا زمن له. وبدلاً من ذلك، فقد تقصت سمة معينة للحداثة، والتي تمّ باسمها الادعاء بوجود

مثل هذه الثقافات، في الأقل جزئيًا لأسباب استراتيجية، من قبل نخب سياسية وثقافية. كما رأينا، فإنّ لمفهوم الثقافة نفس الجذور التاريخية (رومانسية الدهماء) كما هو الحال في القومية السياسية، وعلماء الأنثروبولوجيا الذين قصدوا تفكيك الإيديولوجيات القومية نقديًا، كان لديهم إذن العديد من الاهتمامات المشتركة مع علماء ما بعد الحداثة التفكيكيين النقديين لمفهوم الثقافة. مضت الدراسات القومية بلا تحد على وجه العموم، بالرغم من نزعتها الميدانية والمقارنة، وبالتالي كونها مفتوحة لهجمة ما بعد حداثية؛ فلم يكونوا جوهريين (فككوا الجوهرية الأصيلة نقديًا)، وتاريخيين (وضعوا موضوعهم للدراسة بالتاريخ بثبات)، ولم يكونوا من الاستعماريين الجدد (ركزت العديد من الدراسات الرئيسية للقومية على المجتمعات الغربية). زد على ذلك، بدت الدراسات الأنثروبولوجية للقومية ذات صلة على نحوٍ متزايد، فيما تنتشر حول العالم الصراعات السياسية المحفَزة قوميًا خلال التسعينيات. وبسبب العنف المفرط للعديد من الحركات القومية (كما في الأنثروبولوجيا الطبية؛ انظر مالككي 1995)، ولدراسات السلطة (كما في الأنثروبولوجيا السياسية؛ انظر كابفيرير 1988).

استلهمت المقاربة المزدهرة لتعددية الاختصاصات للدراسات القومية التي أخذت مكانها خلال الثمانينيات على نحوٍ عميق من ثلاثة كتب نشرت في نفس السنة. كان الأول لجيلنر وهو بعنوان: *الأمم والقوميات* (جيلنر 1983)، وقد قام الجدل الرئيسي فيه على فكرة أنّ القومية إيديولوجيا وظيفية متماسكة في مجتمع صناعي متشظ ومغترب. وكان الكتاب الثاني للمؤرخ بندكت أندرسون وهو بعنوان: *الجماعات المتخيَلة* (أندرسون 1983)، والذي ركز على السمات الرمزية للقومية، مقارنًا إياها بظواهر مثل القرابة والدين. وكان الكتاب الثالث من تحرير المؤرخ إيريك هوبزباوم وتيرينز رانجير وهو بعنوان: *اختراع التقليد* (هوبزباوم ورانجير 1983)، والذي أظهر أنّ العديد من 'التقاليد القديمة' المفترضة كانت بالحقيقة قد اخترعت من قبل السلطات الاستعمارية أو نخب أخرى؛ لخلق التماسك الذي كان غائبًا فيما عدا ذلك. بدا البحث الأنثروبولوجي الملهَم بهذه الكتب في الغالب عن القومية ليؤكد وجهة نظر آردينير من أنّ الحداثة احتلت 'ما يقرب من باعٍ مشبع بالبيانات للفترة من 1920 إلى 1975' في الأنثروبولوجيا الاجتماعية (آردينير 1989 [1985]: 197). نُظِرَ إلى

البحث عن القومية، وعلى وجه العموم سياسات الهوية كشكلٍ للأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية، وكانت هناك مؤلفات جبارة عن القومية، مثل كتاب بروس كابفيرير المعنون: *أبطال الشعب، خرافات الدولة* (كابفيرير 1988)، والذي ربط الاهتمامات الكلاسيكيّة للأنثروبولوجيا – معنى الخرافة، قضية التماسك الاجتماعي، قوة الرموز – مع محاولة للتوصل إلى سياقات مع سياسات الهوية المعاصرة، وصورها العنيفة وفي الغالب ممارساتها العنيفة، وخلقها لصور العدو وعلاقتها بالدولة. هنا مرة ثانية فإننا نرى حركة الاختصاص الفرعي من موقع هامشي نسبيًّا في مجال العلم، لتندمج في تياره الرئيسي.

ورغم أنّ الجدالات عن ما بعد الحداثة سرقت العناوين الرئيسية خلال الثمانينيات، فإنّها تقع ربّما (كما قد يقول ديريدا) في هامش حركة ما بعد الحداثة، بدلاً من أنْ تكون فيما بين متحدثيها البارزين، بمعنى أنّ إسهاماتها الدائمة يجب أنْ تُقصَد. جُلِبت دراسات التبادل والهوية، والدراسات الملهمَة بالظاهراتية، ودراسات الصحة والقومية، كلها إلى الأمام خلال هذا العقد، وأثرت بعمق على أنثروبولوجيا التسعينيات.

- 9 -

إعادة البناء

يحول الافتقاد إلى مسافة تاريخية دون مراجعة مناسبة للتسعينيات، سواء من المحيط الثقافي العام للعقد أم من المشروع المفصل لعلم الأنثروبولوجيا. وفي كلا الاعتبارين، فإنّ من الجلي أنّه تمّ إدماج بعض تيارات الثمانينيات تلك. أصبحت اللايقينية أو التناقض سمةً قياسية (قد يقول البعض التصنّع) للحياة الثقافية، حيث قدمت هينرايتا مور، على وجه التخصيص، وهي واحدة من أكثر علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين تأثيرًا للجيل الحاضر، كتابها المعنون بطموح: *النظرية الأنثروبولوجية اليوم* بجملة: 'إنّه لمن المغري أنْ يبدأ كتاب بهذا العنوان بعبارة أنّه لا وجود لهكذا شيء مثل النظرية الأنثروبولوجية' (مور 1999: 1). وتمضي مور من ثمّ لتلاحظ بإيجاز أنّ المشروعات النقدية للسبعينيات والثمانينيات أدت، في التسعينيات، إلى التراجع واسع الانتشار من النظرية إلى الإثنوغرافيا، وفي بعض الحالات، 'حتى التراجع عن مشروع الإثنوغرافيا نفسه' (1999: 1). وبالاستفاضة على هذا، مضت مور لتقول إنّه لم يعد (إذا ما كان هناك شيء على الإطلاق) أي شيء مثل أنثروبولوجيا منفردة، وزدْ على ذلك، أنّ مكانة النظرية على ما هي عليه تخضع للتساؤل على نحوٍ متزايد. 'النظرية الآن مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات النقدية والتي تدمج في ذاتها نقدًا لمواقعها هي، مكاناتها واهتماماتها: بمعنى أنّها تأملية بدرجةٍ عالية' (مور 1999: 9).

يحصل الواحد من هذا ومحاولات أخرى لتوفير مراجعات واسعة لأنثروبولوجيا التسعينيات، على انطباعٍ مفاده أنّ ميدان العلم مشرذم بطريقةٍ تبعث على الشعور باليأس، وأنّه في حالة فوضى بصورة جوهرية. كانت الأنثروبولوجيا في الوقت نفسه ناجحة على نحوٍ ظاهراتي خلال ذلك العقد، وكانت الزيادة في العدد الكلي

للمطبوعات والمؤتمرات مهولة. كما إنّ الدخول الأنثروبولوجي في البحث التطبيقي لم يكن من قبل أوسع انتشارًا، وكانت الأنثروبولوجيا في العديد من البلدان إحدى المقررات الدراسية للدراسات الأولية الشائعة، والتي تحظى بالشعبية الواسعة. وقد توقعنا في جامعة أوسلو أنْ يسجل ما يقرب من 75 طالبًا من طلبة الدراسات الأولية للسنة الأولى على مقرر الأنثروبولوجيا في فصل الربيع لعام 1990، وفيما دخل الأساتذة قاعة المحاضرات لتحية الطلبة، قوبلوا بحشد لـ 330 طالب وطالبة، ممن ذهب العديد منهم فيما بعد في العقد لينالوا شهادات في الدراسات العليا. هناك بعض الأسباب الجلية لهذه الشعبية المتزايدة، تمامًا كما قدم علم الاجتماع الماركسي المفتاح لفهم الأجندات الخفية للاضطهاد الطبقي وذي العلاقة بالجندر في عقد السبعينيات المسيّس، فقد قدمت الأنثروبولوجيا فهمًا للتنوع الثقافي في عقدٍ ارتحل فيه الشباب في البلدان الغنية إلى أبعد بكثير مما فعل آباؤهم وأمهاتهم أو أجدادهم، وعندما كانت قضايا التعددية الثقافية، وسياسات الهوية، والتمييز العرقي والحرب القومية عالية في جدول أعمال السياسيين، والحركات الشعبية، والمنظمات غير الحكومية والإعلام تقريبًا في كل مكان. ومن المفارقات أنّ المفهوم الأنثروبولوجي التقليدي للثقافة قد حقق اختراقًا على صعيد العامة تقريبًا في نفس الوقت الذي كان فيه معظم علماء الأنثروبولوجيا بدأوا بتغيير تصورهم عنه.

كانت ديموغرافيا العلم معقدة على نحوٍ متزايد، إلا إنّ الأنثروبولوجيا بقيت أكبر وأكثر تنوعًا في الولايات المتحدة الأمريكية مما كانت عليه في أي مكانٍ آخر من العالم. بنهاية التسعينيات، كان لدى الاتحاد الأنثروبولوجي الأمريكي ما يقرب من (10,000) عضو، فيما كان لدى الاتحاد البريطاني للأنثروبولوجيا الاجتماعية أقل من عشر ذلك العدد، وكان لدى الاتحاد الأوربي الذي بدأ توًّا في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية ربّما (2000) عضو. وتمت تقوية هيمنة اللغة الإنكليزية في الخطاب الأكاديمي بدرجةٍ أكبر، والتي كانت بتصاعد غير مسبوق منذ سنوات ما بين الحربين في التسعينيات. كان هناك العديد جدًّا من علماء الأنثروبولوجيا الممارسين في بلد مثل البرازيل مما كان في بريطانيا، لكن مع القليل من الاستثناءات مثل عمل روبرتو داماتا (1991)، حيث لم تكن مطبوعاتهم معروفة بالنسبة لمن لا يقرأ اللغة البرتغالية. وبالمثل، هناك أجسام رئيسية للأدبيات الأنثروبولوجية و/أو الإثنوغرافية باللغة

الأسبانية، والروسية، والبولندية ولغات أخرى من وسط أوربا، وباليابانية وعلى - نحوٍ متزايد - بالصينية. هناك كذلك أدبيات أنثروبولوجية رئيسية باللغة الإنكليزية كذلك في الهند المعروفة على نحوٍ نادر خارج الدوائر الاختصاصية.

أخيرًا، تلقت الأنثروبولوجيات الأوربية غير الميتروبوليتانية خلال التسعينيات اهتمامًا متزايدًا، والفضل لتأسيس الاتحاد الأوربي لعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية عام 1988. كان الغرض الرئيسي للأيسا (EASA) الذي شُكل بمبادرة من قبل آدم كيوبر في جامعة برونيل جلْب علماء الأنثروبولوجيا من أوربا الشمالية (البروتستانتية/الجيرمانية) وأوربا الجنوبية (الكاثوليكية/الرومانية) معًا. من ثمّ، في أواخر عام 1989، فيما كان علماء الأنثروبولوجيا مشغولين بالتخطيط للمؤتمر الأول للأيسا (الذي كان مقررًا أنْ يعقد في كويمبرا، البرتغال عام 1990)، ضُرِبَ العالم بما أصبح يسمى الحدث المحدد للتسعينيات: سقوط الستار الفولاذي (والذي سرعان ما أتبع بتفكك الاتحاد السوفيتي)، والتحرر الثقافي والفكري المرافق في معظم أوربا الوسطى والشرقية. فتحت التغييرات السياسية والاقتصادية التي اتُبِعَتْ عند الصحوة على هذه الهيجانات العديدة والمتضادة منذ البداية إقليمًا إثنوغرافيًا جديدًا، بصورةٍ تامة ذي أبعاد قارية بالنسبة للبحث الأنثروبولوجي (انظر ص 170)، إلا إنّه بالنسبة لمخططي الأيسا، كان الاهتمام الفوري هو فرصة الاتصالات الأكاديمية المكثفة مع النظراء من الأنثروبولوجيين في هذه البلدان. صار ممكنًا الآن تطوير علاقات بتقاليد أنثروبولوجية لم تكن معروفة عمليًا في الأكاديميا الغربية لسنوات، فاكتشفت الإثنوغرافيا في الاتحاد السوفيتي والتي ربطت المقاربة التاريخية للتقليد الانتشاري الألماني بالتطورية الماركسية (انظر دن ودن 1974). وفي بولندا، طُورت منهجية جامعة شيكاغو الملهمة بعمل زنانيكي (الفصل الرابع) أكثر لتصبح علم اجتماع حضري على المستوى الجزئي رفيع المستوى (انظر فيدل 1986). وعليه، واجهت الأيسا من البداية ليس فقط تحدي لَحْم الروابط بين أوربا الشمالية وأوربا الجنوبية، وإنّما كذلك توحيد أنثروبولوجيات أوربا الشرقية وأوربا الغربية.

ظهرت من خلال مشاركة علماء الأنثروبولوجيا من كل أنحاء القارة في مؤتمرات الأيسا، ومن خلال الندوات المتكررة عن تاريخ الأنثروبولوجيا الأوربية (انظر فيرميولن ورولدان 1995)، صورة لماضي ميدان العلم والتي كانت أكثر تعقيدًا من الصورة

المرسومة في هذا الكتاب. وما الإنثولوجيا السويدية، والسيريالية البولندية، ودراسة العادات الشعبية السلوفينية، وبنائية السلوفاك في الثلاثينيات، والأهمية المستمرة للباستية في ألمانيا وأي مكان آخر، إلا أمثلة قليلة من خطوط النسب الجديدة المحتملة للأنثروبولوجيا الأوربية.

قد توضح الخطوط العامة الرئيسية لمصير أحد هذه التقاليد بإيجاز. كما رأينا (الفصل الثاني)، كانت الأنثروبولوجيا الروسية ما قبل الثورة متحالفة على نحوٍ قريب مع التقليد الألماني، واستبقي هذا التركيز النظري خلال العشرينيات وبداية الثلاثينيات، إلا إنّ معظم علماء الإثنوغرافيا السوفيت كانوا بالتزامن عمالاً ممارسين، دخلوا في مثل هذه المهام كعمل أدبي وتعليم وعناية صحية. كان علماء الأنثروبولوجيا ذرائعيين بتطوير أول اللغات المكتوبة للعديد من الأقليات غير المتعلمة للاتحاد السوفيتي. وتحت حكم ستالين، قُمِعَت الإثنوغرافيا التطبيقية والنظرية بلا رحمة، حيث قُتِلَ العديد من الممارسين، وخُفِض ميدان العلم بدرجة فعالة إلى مجرد توثيق ميداني (كما في الثقافة الميدانية). وقد شهدت الستينيات والسبعينيات نهضةً للبحث التحليلي، كما طُورت نظرية راقية في العرقية من قبل يولي بروملي في أكاديمية موسكو للعلوم (انظر بانكس 1996)، وتمّ القيام بعمل مبدع عن التنظير الإحصائي للتماسك الثقافي من قبل في. في. بايمينوف (لينينجراد)، وتمّ كذلك القيام بمسوح واسعة المدى، إثنوغرافية – سوسيولوجية من قبل يولي في آرتويانيان (موسكو). كان هناك القليل من المعرفة في الغرب لأي من هذه الأعمال، على الرغم من المساعي المكرسة لقليلٍ من الأفراد، مثل ستيفن بي. دن، وهو طالب سابق لمورتون فرايد في جامعة كولومبيا، ممن أسس وعمل لخمسة وعشرين عامًا محررًا لمجلة *الأنثروبولوجيا وعلم الآثار السوفيتي*، وهي مجلة تراجم، جلبت عددًا متنوعًا واسعًا من المطبوعات السوفيتية إلى الإنكليزية. كانت الأنثروبولوجيا الروسية خلال التسعينيات في حالة تمرد وفوضى (انظر تشكوف 1992). فيما مال علماء الأنثروبولوجيا من الجيل الأكبر سنًّا، ممن احتل العديد منهم مواقع وظيفية نافذة في معاهد مهيمنة في موسكو وسان بطرسبيرغ ونوفوسيبيرسك إلى الاستمرار بالتقليد المأخوذ عن الأنثروبولوجيا السوفيتية، وتطلع العديد من علماء الأنثروبولوجيا الأصغر سنًّا (ممن لم يتلق بعضهم تعليمًا كعلماء أنثروبولوجيا على الإطلاق) إلى الغرب للإلهام (انظر كوندي 1995 للحصول على أمثلة). بلورت

مؤسسة الجامعة الأوربية الجديدة، والمموّلة من قبل الميلياردير الهنغاري الأمريكي جورج سوروس، إلى حدٍ ما هذه المعارضة، مع مزيد من علماء الأنثروبولوجيا ذوي التوجهات الغربية المتجمعين حول نيكولاي بي. فاختن في جامعة سوروس.

يعطي هذا المخطط الموجز إشارة لمدى التنوع فيما بين الأنثروبولوجيات المتنوعة القومية التي صنعت حضورًا لها على نحوٍ متزايد ومحسوس خلال التسعينيات، ويشير كذلك إلى المحددات الأعظم للكتاب الحالي. وقد ركزنا الحديث بشدة على الأنثروبولوجيا كما ظهرت خلال القرن العشرين في ثلاث مناطق لغوية: الألمانية (حتى فترة سنوات ما بين الحربين)، والفرنسية والإنكليزية (البريطانية والأمريكية). لقد قمنا بهذا الخيار، بسبب أنّ هذه التقاليد حددت بطريقة فعالة التيار الرئيس للتطور المنهجي والنظري في مجال العلم. ففي جانب، هذه قضية تتعلق بسلطة التعريف، وإذا تُرجِمَت أفضل ما جادت به الأنثروبولوجيا البرازيلية بصورة منتظمة إلى الفرنسية والإنكليزية؛ فإنّ تاريخ العلم ككل قد يكون مختلفًا جدًّا (على الرغم من أنّه كما رأينا أعلاه، قد تكون الترجمة غير كافية، بغياب الاتصالات الشخصية المستدامة).

وعلى أية حال، شئنا أم أبينا، تفرض اللغة الإنكليزية في ظلّ الوضع الراهن دورًا على نحوٍ متزايد لأنثروبولوجيا فرانكوية في كل أرجاء العالم؛ وأنّ الافتقاد إلى إتقان اللغة الإنكليزية يصبح معوقًا شديدًا. تُستخدم كلتا اللغتين الإنكليزية والفرنسية كلغتين رسميتين في المؤتمرات نصف السنوية للأيسا، إلا إنّ الإنكليزية هي اللغة الأوسع استخدامًا بكل المقاييس؛ حتى إنّ العديد من علماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين يقدمون عملهم بالإنكليزية في هذه المناسبات. وقد شُجِعَ العلماء الشباب خلال الثمانينيات والتسعينيات في بلدان ذات تقاليد أنثروبولوجية قوية وأصيلة على نحوٍ متزايد لينشروا أعمالهم باللغة الإنكليزية. وفيما إنّ هناك أسبابًا أكاديمية وجيهة لهذا، فقد ابتدع الوضع كذلك سلطة فريدة لا تناظر، من حيث إنّ إنكليزية السكان غير الأصليين غالبًا ما تكون وسيلةً أفقر للاتصال مما لو فعلوا ذلك بلغتهم الأصلية. سؤال آخر ذي صلة – والذي ينبغي أنْ يكون له جواب أنثروبولوجي مؤهل وعالِم – هو ما إذا كان التقارب اللغوي الراهن لميدان العلم سيقود بالنهاية إلى صيرورة التجانس أو صيرورة اللاتجانس؟ في جانب، يتعرض تنوع أوسع من العلماء الذين يكتبون من تقاليد قومية مختلفة، لعمل أحدهم الآخر من خلال وسيط اللغة المشتركة. ومن

جانب آخر، فإنّ عملية تحويل ذلك العمل إلى لغة أجنبية ينتزع على نحوٍ حتمي خواصه (انظر ويرزبيكا 1989). يعرف أي عالم أنثروبولوجيا ممن يعمل بلغتين - والمؤلِفَين الحاضِرَين يعودان الى تلك الجماعة - أنّ ثراء التعبير والفروق الدقيقة فيه، والتي يزرعها الواحد في اللسان الأصلي يصعب إعادة زراعتها بلغةٍ أجنبية، والتي تفتقد في الغالب المفاهيم التي يريد المرء أنْ يتفوه بها. وقد مُنح القليلون المواهب اللغوية لمالينوفسكي، وحتى هو لم يكن على الإطلاق يشعر بالراحة في هذا المجال فيما كان يعمل بين سكان التروبرياند.

والآن سنتحول إلى مخطط أولي لبعضٍ من هذه التيارات الرئيسة في أنثروبولوجيا التسعينيات، آخذين بالاعتبار هذه المحاذير، والتاريخ المعقد على نحوٍ متزايد للموضوع (كما يعدّ لها من زاوية لغة المجتمعات المحلية غير الميتروبوليتانية التي تطبع باللغة الإنكليزية على نحوٍ متزايد) والافتقاد الراهن للتماسك النظري في مجال العلم. بطرقٍ معينة، تبعث الاستمراريات مع الماضي على الشعور بالطمأنينة أو انعدام الهدوء والسكينة، اعتمادًا على وجهة نظر الواحد. كانت لا تزال طريقة الملاحظة المشاركة المكثفة غير قابلة للتحدي كطريقة خيار لجلب معرفة مفصلة ذات مصداقية حول الشعوب الأخرى، على الرغم من أنّها كانت دائمًا تُدعم بمدى واسع من الطرق الأخرى، وقد أُخذت الآن كمسلمات من حيث إنّ العمل الحقلي في المجتمعات المعقدة يطرح قضايا منهجية مختلفة عما يطرحه العمل الحقلي في القرية. كانت لا تزال فكرة أنّ العالم الذي نسكنه مبنية اجتماعيًّا وثقافيًّا مقبولة من معظم علماء الأنثروبولوجيا، وإنْ كان بخلطة متغايرة لنسبية ما بعد الحداثة. على وجه العموم، شهدت التسعينيات كذلك تراجعًا عن مواقف ما بعد الحداثة المتطرفة (كما تمّ استيعاب ثورة ما بعد الحداثة، مثل العديد جدًّا من غيرها من قبل، في التيار الرئيسي لمجال العلم)، وعودة إلى 'واقعية' إثنوغرافية أكثر توازنًا، والتي أكدت أنّ المعرفة الأنثروبولوجية قد تكون نسبية جدًّا، إلا إنّها ليست أقل صلة من تلك. في مسحة مماثلة، بدت الخصوصية المتطرفة والنسبية الثقافية للثمانينيات مخلوعة من خلال اهتمام أكثر توازنًا بالدراسات الميدانية للعلاقة بين ما هو إنساني على نحوٍ شمولي كوني وما هو خصوصي ثقافيًّا. ونتيجة ذلك، عاودت بعض الجدالات لمجال العلم الظهور بأزياء جديدة، وانهمكت بعض حقول البحث الجديدة في إعادة اكتشاف الأعمال

الأقدم، التي تمّ القيام بها في الثمانينيات والتسعينيات، على سبيل المثال. أعيد اكتشاف موس فيما لا يقل عن ثلاثة سياقات: كمنظر لأخلاقيات التبادل (توماس 1991؛ فاينر 1992)، ومنظر للشخصنة (كاريثيرس وآخرون 1985)، ومنظر للجسد (انظر موس 1979 [1934]). كانت الحقول الثلاثة ميادين اهتمام رئيسية خلال التسعينيات.

ومع ذلك، كان هناك بعض السمات الجديدة كذلك لأنثروبولوجيا التسعينيات والتي لا يمكن أنْ تمضي دون الإشارة اليها. دعونا نلاحظ بعض الأمثلة الأكثر جلاء. أولاً: كما رأينا في فصلٍ سابق، أصبح من الصعب الدفاع عن التمايز البسيط بين الـ "نحن" والـ"هم"، أو الملاحِظ والملاحَظ. 'السكان الأصليون' قادرون بصورة تامة على التعرف على أنفسهم، وهم عدائيون على نحوٍ متزايد للمحاولات الأنثروبولوجية التي تملي عليهم مَنْ هم 'بحق'. أسهم هذا الإدراك بوعيٍ حاد للقضايا الأخلاقية في الأنثروبولوجيا، التي تنامت على الدوام منذ أنْ نشر الاتحاد الأنثروبولوجي الأمريكي – في قمة الثورة في العمل الحقلي – 'كلمته في الأخلاق' عام 1971. شكلت الاعتبارات الأخلاقية اليوم جزءًا روتينيًا حتى بالنسبة لعمل الطالب. وهناك سبب آخر لهذا من حيث إنّ فكرة 'الأنثروبولوجيا مرتاحة' لم تعد فضولاً، وإنّما جزء اعتيادي للمشروع، وإنّ الأزمات الأخلاقية مفهومة أكثر بصورة طبيعية وأكثر إلحاحًا عندما نواجهها على مقربة من الدار.

ثانيًا: أصبح تقريبًا من الصعب الدفاع عن أي ثنائية بسيطة مثل 'حديث – تقليدي'، ما إذا كان ذلك لأسباب إبيستمولوجية أو أسباب ميدانية على نحوٍ خالص. في الحقيقة، يبدو بالنسبة لمؤلِفَي الكتاب الحالي أنّ هذا البغض الشديد لأي شيء والذي مسح التطورية بنكهة ما كان قويًا في أنثروبولوجيا التسعينيات والذي يمكن أنْ يقدر ببقعة عمياء. وعليه، كما أظهر التطوريون الجدد في الخمسينيات والستينيات، فإنّ من السهل توثيق الفروق الميدانية البارزة بين (على سبيل المثال) مجتمعات الصيد وجمع الأعشاب صغيرة المدى، والمجتمعات الحديثة ما بعد الصناعية، في سياق المقاييس الكمية من أمثال تدفق الطاقة للفرد الواحد. وينبغي أن يهمنا السبب في مثل هذه الأسئلة، فالإنسان الحديث سكن الأرض كصياد وجامع للأعشاب لبعض من 150,000 سنة، بينما المجتمع الحديث متأخر جدًّا (فقط كم

تأخر مسألة ذوق نظري وتركيز ميداني). وبما إن ما يقدر بأقل من عشر المائة للتاريخ الإنساني أنفق في المجتمعات 'الحديثة'، فإنّ هذه الحقيقة تبرر القول إنّ النظريات العامة للأنسنة البشرية يمكن أنْ تستفيد من البصيرة النافذة في الفروق بين الأنساق الاجتماعية 'البدائية' و'الحديثة'.

ثالثًا: شهد العالم نموًّا ظاهرًا في الاتصالات العابرة للقوميات من كل نوع، من الهجرة إلى السياحة، ومن أسواق الأسهم العالمية إلى الإنترنت. وقد أدى هذا التصاعد القوي للحراك الاجتماعي عبر مسافات جغرافية شاسعة، بالعديد من علماء الأنثروبولوجيا إلى التساؤل عن الصلة التي غالبًا ما تؤخذ كمسلمات بين جماعات الناس، والمواقع المحلية المحددة جغرافيًّا التي 'يعودون إليها'. صار مفهوم الحيّز أو الفضاء بصورة مفاجئة بحاجة إلى إعادة تفكير، فيما يدرس الأنثروبولوجيون على نحوٍ متزايد الجماعات المنتشرة عوليًّا، مثل اللاجئين والمهاجرين، أو العمال في مصنع متعدد القوميات أو مجتمعات الإنترنت. تصبح الدراسات الكلاسيكية المتزامنة، ذات الموقع الواحد والمجتمع الواحد، التي كانت العلامة الفارقة للأنثروبولوجيا نادرة على نحوٍ متزايد، ويُتوقَّع لعلماء الأنثروبولوجيا كقضية روتينية أنْ يضعوا عملهم في السياق تاريخيًّا وإقليميًّا. سنعود بعد قليل إلى بعضٍ من الفكر النظري الذي ظهر من هذا. وبمناقشة الطرق المنهجية، بدأ مصطلح جديد بالظهور مؤخرًا – عمل حقلي متعدد المواقع – والذي يبدو أنّه يشير إلى عدد من الأنواع المختلفة للدراسات غير المحددة بموقع محلي محدد، من دراسات الشبكات المشتتة في المدن أو المؤسسات إلى دراسات مجتمعات المهاجرين المحلية فيما بين القارات.

رابعًا: وكجزءٍ من 'إعادة التفكير بالحيّز' الذي أشرنا إليه أعلاه، شهدنا اهتمامًا جديدًا بالمناطق الطبيعية المشغولة من قبل الناس، ما إذا كانت أنساقًا إيكولوجية تقليدية، مشهد المدن الحضرية، أو مشاهد الضبط الافتراضية، التي بدت غير ذات صلة بالنسبة للبنائيين الاجتماعيين المتطرفين لما بعد الحداثة. ونفهم أنّ هناك مصاهرة بين هذا الاهتمام في البيئة الطبيعية والتوجه نحو الجسد البشري (الطبيعي)، الذي تمّ التشديد عليه من قبل منظري الممارسة (الفصل الثامن). والحقيقة أن بورديو يضع تشديدًا متساويًا على البيئة المحيطة الطبيعية والجسد الطبيعي في نظريته *للعادات*. تقترح هذه المصاهرة أنّ *التقارب* الجديد بين الأنثروبولوجيا والواقع الطبيعي يأخذ

مكانه في سياقات مختلفة جدًا مما كان عليه الحال خلال حركة الإيكولوجيا الثقافية للستينيات.

أخيرًا، أساء التقويض العام لمفهوم الثقافة الذي كان ولا يزال قائمًا منذ الستينيات، في نهاية التسعينيات، بنجاح إلى سمعة الفكرة القديمة 'للشعب' الذي يملك 'ثقافة مشتركة'. وعليه، فمن ناحية، أُضعفت فكرة الكل الاجتماعي، فيما يصير 'المجتمع' نسبيًّا ويتفكك في شبكات مشتتة ومتداخلة مع بعضها البعض. ومن ناحية أخرى، كما أشرنا أعلاه، حققت فكرة العالم الطبيعي (والجسد) سموًّا أعظم في التفكير الأنثروبولوجي. قد يقترح هذا التضاد انحرافًا بعيد المدى بعيدًا عن المفاهيم الدوركهايمية للمجتمع كنسق مستقل استقلالاً ذاتيًّا، نحو مفهومات راهنة في بعضٍ من العلوم الطبيعية.

كان التيار الأخير أحد اثنين اخترناهما لاعتبارات خاصة في الفصل الأخير لتاريخ النظرية الأنثروبولوجية، إلى جانب التيار نحو دراسات العولمة والمكان، وخيارنا لهذين الموضوعين المعينين عشوائي بكثيرٍ أو قليل. فهناك العديد من التيارات الأخرى التي كان يمكن أنْ نكون قد ناقشناها بتبرير متساو. وعليه، رأينا نموًّا ملحوظًا في البحث الأنثروبولوجي عن التبادل، في كلا المجالين في قلب ميدان العلم (مثل ماليزيا؛ بارود وآخرين 1984؛ ستراثيرن 1988؛ فاينر 1992؛ كودلير 1999) وفي 'الدار' (كما في شارع شمال لندن؛ ميلر 1998). كان هناك كذلك الكثير من العمل عن الرمزية والتاريخ والسلطة، مستلهمًا على وجه التعيين عمل ماركس وجرامشي وفوكو (هيرزفيلد 1992؛ ترويلوت 1995؛ كليدهل 2000). كما شهدنا ميلاً نحو بعث الأنثروبولوجيا الاقتصادية، مستفيدةً من النظرية ما بعد البنائية، العمل المعاد اكتشافه مؤخرًا لسيمل والماركسية (كارير 1997؛ لوتز ونونيني 1999). وتمّ القيام بدراسات مهمة في مجال أنثروبولوجيا العنف السياسي (مالكي 1995؛ نوردستورم وروبن 1995؛ تامبيا 1996) وحقوق الإنسان (ولسون 1997)، ميادين بحث جديدة والتي قد تصبح حاسمة بالنسبة لمستقبل الأنثروبولوجيا.

إن قرارنا في التركيز على دراسات العولمة ودراسات البيولوجيا والثقافة، لا ينطوي على أننا نعتبر هذه الميادين أكثر أهمية من أي من الميادين المشار إليها أعلاه، لكننا مع ذلك نعتبر التيارين مهمين على وجه التعيين في سياق تاريخ العلم؛ في جانب

بسبب أنّهما يدفعان مغلف أنثروبولوجيا التيار الرئيسي إلى طرقٍ ملحوظة. وفي جانب آخر، بسبب أنّ كليهما كانا مجالات نمو رئيسية في التسعينيات. يطرح التياران لنا عددًا من المضادات والتداخلات الممتعة، وعلى سبيل العموم، قد نقول إنّهما استجابا إلى الحال الحاضر للأنثروبولوجيا والعالم بطريقتين مختلفتين جدًّا، وهما طريقتان، في كلا الحالتين، مخلصتان لتاريخ العلم. بدا التيار الأول ليتراجع عن التاريخ والتعقيدات الراهنة، لنسأل مرة ثانية السؤال القديم: 'ما هو الكائن البشري؟' وبذلك تُبث الحياة في جدل الطبيعة/التطبّع، والتي كانت في زمانها مؤلفة للأنثروبولوجيا الحديثة. ويعود بنا التيار الثاني مرة ثانية إلى سؤالين كلاسيكيين آخرين: 'ما هو المجتمع؟' و'ما هي الثقافة؟' إنما الآن بتدفق وانسيابية.

البيولوجيا والثقافة

يمكن لسؤالين متكاملين أنْ يُسألا حول الطبيعة البشرية (إنجولد 1994): 'ما هو الكائن البشري؟' (جواب: 'غصين صغير على فرع للجذع العظيم للتطور'؛ 'من أقرباء الشمبانزيا المقربين'، الخ). و'ما الذي يعنى به أنْ تكون كائنًا بشريًّا؟' (سؤال يولد مدى كليًّا للإجابات المختلفة). كما أظهر هذا الكتاب، في أنثروبولوجيا القرن العشرين، هيمن السؤال الأخير على السؤال السابق. كان الإمساك بوجهة نظر السكان الأصليين جوهريًّا بالنسبة لبوا ومالينوفسكي، واهتم موس ورادكليف براون بطبيعة المجتمع بدلاً من طبيعة *الكائنات البشرية*. كانت التوضيحات السببية التي تنظر إلى الثقافة الإنسانية والمجتمع باعتبارهما نتيجة قوى خارجية، ما إذا كانت بيئية أو وراثية، دائمًا وجهات نظر أقلية، رغم أنّها أحيانًا مؤثرة جدًّا. ومع ذلك خلال العقدين الأخيرين، رأينا بعثًا للعلاقة بين الأنثروبولوجيا وبضعة علوم طبيعية. اقتيدت الحركة بالنهاية بحقيقة أنّ العلوم الطبيعية تستخدم على نحوٍ متزايد النماذج النظرية المعقدة، وهي القادرة على توفير محاكاة واقعية للعمليات البيولوجية، وحتى، إلى حدّ ما، العمليات الذهنية. فيما عدا ذلك، رغم أنّ التطبيق المباشر لمثل هذه النماذج النظرية على العلم الاجتماعي النوعي مستحيل بجلاء (من حيث إنّ النماذج النظرية تعتمد على مدخلات عددية)، رأينا في السابق (في مناقشتنا لنظم التحكم الآلي) أنّه قد تستخدم النماذج النظرية من العلوم الطبيعية بصورة مربحة كمجازات للصيرورة

الاجتماعية. وعليه، استخدمت مارلين ستاثيرن (1991) نظرية الفوضى الرياضية (نسبةً إلى علم الرياضيات) لأنواع الاختلافات التي توجد بين المواقع والميادين الاجتماعية.

ولعل الجاذبية الرئيسية بالنسبة للعديد من علماء الأنثروبولوجيا تكمن في تعقيد النماذج النظرية الجديدة. وبنظرية الأنساق المعقدة، يبدو أنّ العلم الطبيعي تخلى عن العالم الخطي للسبب والنتيجة لصالح العالم الاحتمالي، متعدد العوالم المحصورة التي يبدو أنها أكثر ألفة بالنسبة للعلماء الاجتماعيين، والذي يزيد الفهم للعلوم الاجتماعية فيما بين العديد من العلماء الطبيعيين. على أية حال، لا يزال هناك انعدام ثقة جوهرية بين هذين الفرعين الاثنين في المؤسسة الأكاديمية، ويشيع سوء الفهم الأمر الذي يعيق تبادل الأفكار. وقد توضح المشكلات بالحالة التالية.

نشر برونو لاتور وستيف وولكار عام 1979، المؤلَف المؤثر الموسوم: *حياة المختبر*. وكان هذا المشروع الحقلي التقليدي، ذو الموقع المنفرد، والذي نفذ في مختبر عالي التقنية للبيولوجيا الكيميائية في كاليفورنيا. كان المؤلِفان حذرين من البداية، ليفصلا مهمتهما عن تلك التي تخص العلماء الذين يقومان بدراستهما. بينما كان علماء البيولوجيا الكيمياوية يكشفان المعرفة عن العالم الطبيعي 'هناك'، سأل لاتور وولكار كيف تصبح مثل هذه المعرفة حقيقة اجتماعية: 'كيف يتعرف المجرّب على 'نتيجة' عندما يراها، كيف تدوّر تلك 'النتيجة' في المختبر الجمعي، تُنتقَد أو تُقبل، يدافَع عنها، توصل بـ 'حقائق أخرى وتُنشر؟ وبإجابتهم على هذه الأسئلة، طور المؤلِفان ما أشار إليه لاتور (1991) فيما بعد على اعتبار نظرية شبكة الفاعل، والتي تربط الأشخاص والموضوعات والأفكار بشبكة، بحيث تأخذ الـ 'ترجمة' الثابتة (شخص إلى موضوع، موضوع إلى فكرة، الخ.،) مكانها (انظر كذلك ص172). يصف المؤلِفان في الفصل التمهيدي للمؤلَّف، والذي هو كلاسيكي عند هذه المرحلة، دخولهما إلى المختبر غريب الأطوار على نحوٍ واع، ليجعلاه يبدو كما لو لم يكن 'مألوفًا' كما لو كان قبيلة من غانا الجديدة غير مألوفة بالنسبة للقارئ.

عند الصحوة على هذه الدراسة، ظهر فعلاً عدد من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية للعلم، غالبًا ما يشار إليها على اعتبار 'أس. تي. أس.' (دراسات في التكنولوجيا والعلم)، والتي تراوحت من الحسابات العامة لتجسيد العلم في

الصيرورات الاقتصادية والسياسية كبيرة المدى إلى دراسات صغيرة المدى لبيئات بحثية معينة. ومع ذلك، لم يفعل النقد الضمني للعلم الطبيعي، الذي نقلته العديد من هذه الدراسات واهتماماتها في الغالب لما بعد البنائية بنظم المعرفة والإيديولوجيا أي شيء لتحسين العلاقات بين علماء الأنثروبولوجيا والعلماء الطبيعيين. تفادى لاتور وولكار نفسيهما على وجه العموم هذه المآزق، وفيما عدا ذلك، تعرّض عملهما في الأعم الأغلب إما للنقد أو الإهمال من قبل علماء البيولوجيا وعلماء الفيزياء. وقد أظهرت قضية سوكال سيئة السمعة مؤخرًا أنّ التوتر لا يزال معتبرًا. نشر عالِم الفيزياء ألان سوكال عام 1966، مقالةً بعنوان: 'انتهاك الحدود: نحو تأويل تحولي للجاذبية الكمية' في مجلة *الكتاب المنهجي*، جادل فيها أنّه ينبغي أنْ ينظر إلى الفيزياء النظرية كما لو أنّها بنية اجتماعية وليس كما لو أنّها 'حقيقة موضوعية' (سوكال 1996). بعد ذلك بوقتٍ قصير، أعلن أنّ المقالة كانت خدعة وجدالاً غير متماسك وغير شمولي، مليئًا بمصطلحات ما بعد الحداثة والتفكير الضبابي، وأنّ التمرين بكامله كان محاولة لكشف الهراء والموقف المعادي للفكر من قبل نخبة ما بعد الحداثة الثقافية. وبينما لم تؤد قضية سوكال إلى إقحام علماء الأنثروبولوجيا في السجال (كان منظرو الأدب والفلاسفة من أهدافه بصورة رئيسة)، فقد قدمت هذه القضية توضيحًا حادًّا للفجوة المستمرة بين المقاربات التأويلية والعلمية.

تجدر الملاحظة مع ذلك، أنّ لاتور لم يجادل على الإطلاق بقوة من وجهة نظر بنائية. وفي الحقيقة، في كتابه الموسوم: *لم نكن على الإطلاق حديثين* (1991) شدد لاتور على أنْ لا جدوى في أنْ نقصد خفض العلم الفيزيائي إلى علم اجتماعي والعكس صحيح. بدلاً من ذلك، يحتاج الواحد إلى أنْ يطور لغة تحليلية لوصف الـ 'تراجم'، التي تأخذ مكانها على الدوام بين الحقلين الاثنين المنفصلين زعمًا. فمن جانب، ألّفت نظرية لاتور إذن الهجمة الجبهوية على الفصل المسلماتي للمجتمع والطبيعة، والتي كانت تأليفية *لكلا* المجالين: العلوم الطبيعية والإنسانية منذ بدايات القرن السابع عشر. ومن جانبٍ آخر، استدعت النظرية الانتباه إلى الطبيعة الهجينة للنتائج العلمية إلى حقيقة أنّ المعرفة تُحوَّل فيما تبتعد عن المختبر أو موقع العمل الحقلي، وإلى داخل الشبكة العولمية للترجمة وإعادة الترجمة.

تستحق وجهة النظر هذه إلى أنْ توضع في البال في القسم التالي، حيث سنناقش العائلتين الاثنتين الواسعتين للمقاربات الأنثروبولوجية، اللتين تتداخلان على نحوٍ أكثر مباشرة (في الغالب من خلال العمل متعدد الاختصاصات) مع العلوم الطبيعية. ترتبط العائلة الأولى للمقاربات بصورة مباشرة بالحقل متعدد الاختصاصات الآخذ في التوسع على نحوٍ متسارع للعلم الإدراكي. 'الإدراك' (والذي قد يعرّف بإيجاز على أنّه الصيرورات الذهنية المقترنة باكتساب وإدارة المعرفة، من ضمنها: البصيرة، والذاكرة، وإطلاق الحكم، وتشكيل المفهوم، واستخدام اللغة، الخ..)، وهو اهتمام قديم في الأنثروبولوجيا، التي أخذت العديد من الأشكال في فترة مبكرة من القرن؛ متراوحًا من فرضية سابير – ورف، جدل العقلانية وبربرية ليفي شتراوس إلى التخصص الذي يدعى في الغالب ببساطة الأنثروبولوجيا الإدراكية (دي أندراد 1995)، والذي طور في الخمسينيات والستينيات طرقًا منهجية جديدة لتحليل العلاقات بين المفاهيم في ثقافة معينة. وعليه، قدم برينت برلين وبول كي (1969) في دراسة مشهورة لتصنيف اللون دليلاً على وجود فئات اللون الكونية. وخلال الثمانينيات، مالت بضعة من هذه الاهتمامات الأنثروبولوجية إلى الالتقاء مع العمل الذي تمّ القيام به في مجال اللغة، وعلم النفس، ودراسة الجهاز العصبي، والبيولوجيا التطورية، والبحوث المخابراتية المصطنعة ونظرية الأنساق العامة، لتشكيل الحقل الجديد للعلم الإدراكي.

لا يزال العلم الإدراكي في طور التشكيل، والذي يستخدم طرقًا متنوعة واسعة (من الرسم الطبقي المدعوم بالحاسوب إلى الملاحظة المشاركة)، يطرح عددًا كبيرًا وواسعًا من الأسئلة. وقد حفز مجيء نماذج محاكاة نظرية رياضية جديدة لأنساق معقدة العديد من فروع هذا البحث، مع برامج أصبحت أكثر تعقيدًا وعدّة أكثر قوة يومًا بعد آخر، وقد يثبت هذا العمل على المدى البعيد أنّه ينطوي على طاقة كامنة فوق اعتيادية. كما تمّ تضييع هذه القطعة من المعلومات على تمويل الوكالات في أنحاء العالم، ممن استثمرت بقوة في بضعة فروع للعلم الإدراكي، وتمّ تأسيس عدد من معاهد البحث المؤثرة، وتمّ القيام ببحوث تجريبية مكثفة وذات توجهات حقلية، وكل هذا يعني أنّ العلم الإدراكي لنفس الفترة يقدم عددًا لا حصر له من الأسئلة المثيرة والاقتراحية، لكن في الأعم الأغلب يقدم نتائج أولية ومشرذمة.

لذلك يصعب تقييم التأثير بعيد المدى للعلم الإدراكي على الأنثروبولوجيا. على أية حال، فإنّ من المفروض القيام بصنع انطباع من أنّ العلماء الإدراكيين يعتبرون أنّ من المفروغ منه أنّ الفرد لا يولد كلوح فارغ إدراكي. مال علماء الأنثروبولوجيا منذ أيام دوركهايم إلى قبول فكرة اللوح الفارغ بلا سؤال. كانت الصيرورات الذهنية البشرية مبنية بصورة كونية واجتماعية، وكان بإمكانهم التكيف بحرية لظروف متنوعة مطلقة. على الضّد، يظهر البحث الجديد أنّ عقلنا وعدتنا الحسيّة هي من نوع الأدوات المتخصصة بدرجةٍ عالية، مع محددات وطاقات كامنة مفصلة. وبوضوح، إذا كانت المعرفة الوضعية لكيفية عمل هذه الأدوات على وشك القدوم؛ فسيكون ذلك من قبيل المصلحة العظمى للأنثروبولوجيا.

أشير إلى حالة علم الأنثروبولوجيا بحدّ ذاتها من خلال دراسة مؤثرة لسكوت أتران (1990)، والتي طورت موضوعات من كلا الجانبين: علم الاجتماع الدوركهايمي والعلم العرقي في الجدل على أنّ هناك طرقًا معينة، لم تولد بعد لتصنيف العالم الطبيعي والتي هي بشرية بصورة كونية. فيما عدا ذلك، مثل علماء الأنثروبولوجيا المشتغلين ضمن إطار العلم الإدراكي مدى واسعًا من محاولات الإقناع. من جانب، كان دان سبيربر (وهو طالب سابق لليفي شتراوس) وباسكال بوير متعاطفين مع التفسير الداروني للإدراك البشري (سبيربر 1996؛ بوير 1999 - طُوِّرَ جدل مقارِب من قبل بيتسون عام 1979). ومن جانب آخر، اقترح عدد من المنظرين أنّ دراسة الجهاز العصبي قد تحتوي على تلميحات لدراسة الجوانب الشمولية للإدراك البشري (تيرنر 1987؛ بلوش 1991؛ بوروفسكي 1994). أخيرًا، أعلن علماء مثل براد شور ودوروثي أولاند وناومي كوين (هولاند وكوين 1987؛ شور 1996) الالتزام تجاه تنوع من *نظرية المخطط أو نظرية النموذج* (التي طورت أصلاً في مجال علم اللغة)، الذي يطرح أنّ الإدراك يُنَظم حول عدد محدود من 'المعاني الأولية' النموذجية، التي هي مركبات للأسلاك الصلبة البيولوجية والبناء الاجتماعي (قد يكون 'أعلى' و'أدنى' فئات بشرية عامة، إلا إنّ مغزاها مختلف بجلاء في الجزر المرجانية البولينيزية وفي الأنديز).

يُعَبّر عن وجهة نظر مماثلة في كتابين كتبا بصورة مشتركة من قبل عالِم اللغة والفيلسوف جورج لاكوف ومارك جونسون (1980؛ 1999)، والذي كان مؤثرًا على

نحوٍ مهول بتأسيس وجهة النظر التي تقول إنّ الإدراك والمعرفة الإنسانية يقومان كونيًا على مجازات *تستند إلى* تجربة جسدية. تجربة جسدية تمتلك مكوّنًا كونيًّا (ولدنا بيدين اثنتين)، هي كذلك بوضوح ذات مكوّن معيّن بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمعات. وفي الوقت نفسه، التجربة الجسدية معروفة على نحوٍ حميم لكلّ منا، وهي بالتالي مصدر مثمر للتناظر مع الحقول التجريبية الأخرى، والتي تتشرب مع بعضٍ من بيئة التجربة الجسدية المستحضرة. كان عمل لاكوف وجونسون، والذي صالح بين الاعتقاد في الكونيات مع الاهتمام بالخصوصيات، مهمًّا على نحوٍ خاص في الحقول الفرعية مثل الأنثروبولوجيا الطبية وأنثروبولوجيا المعرفة.

مثال أخير للعمل في مجال الدراسة المقارنة هو لعالمة اللغة الأمريكية من أصل بولندي آنا فايرزبيكي عن تشكيل المفهوم في لغات أوربية متنوعة. تُظهِر فايرزبيكي في مقارنة مؤثرة لكلماتٍ روسية وإنكليزية للحالات الوجدانية، أنّ اللغتين ترسمان التقسيم المفاهيمي بين العقل (أو الروح) والجسد بطرق مختلفة وغير متساوقة (فايرزبيكي 1989). كان لمثل هذا العمل، والذي قد يبدو ليس أكثر من إنعاش لفرضية سابير – وورف (الفصل الرابع)، وبالتالي مساهمة أخرى إلى النسبية الثقافية، بالحقيقة مكوّن كوني قوي، من حيث إنّ هدف فايرزبيكي بعيد المدى كان لاكتشاف 'كونيات علم دراسة معاني الكلمات'.

في الحقيقة، يبدو أنّ كل الأمثلة المعطاة أعلاه – والعديد من الأمثلة الأخرى التي كان يمكن أنْ تقتبس – تقترح إنعاشًا أوليًّا للكونية في الأنثروبولوجيا وعكسًا لتيارات ما بعد البنائية وما بعد الحداثة، مع رفضهم (كما يرغب البعض) لأي شيء من بقايا الذرائع العلمية في الأنثروبولوجيا. بغض النظر عن كيف يقفون بشأن قضية الطبيعة – التطبع، وهنا يختلف علماء الأنثروبولوجيا الإدراكية الجدد، من حيث إنّهم يعتبرون التمثلات الثقافية كـ 'إغناءات لعلم الوجود الحدسي' (بوير 1999: 210)، وأنّ القصد هو كشف الطبيعة المضبوطة للأسلاك الصلبة التي تقف تحت المتن الناعم والمتنقل للثقافة.

ولعل كونية المقاربة الثانية التي اخترناها لنسلط الضوء عليها أكثر وضوحًا بكثير. كانت – ولا تزال – مواقف علماء الأنثروبولوجيا نحو النظرية التطورية، أو الداروينية الجديدة، معقدة ومتنوعة. نظر البعض إلى التنظير الدارويني على أنّه تقليل للأنسنة

وغير مسئول علميًا، كمحاولات لخفض غنى التجربة والتنوع البنائي العولمي إلى علم الوراثة. بينما نظر آخرون إلى النظريات الداروينية للعقل الإنساني على اعتبار أنّها مدعمة على نحوٍ بائس بالدليل حتى الآن وبالتالي غير ذات صلة، وهناك اسمان بارزان هنا هما كلود ليفي شتراوس وعالم اللغة الشهير نعوم تشومسكي. على أية حال رأى آخرون طاقة تفسيرية مهولة بصهر الداروينية وعلم النفس الإدراكي والبحث الإثنوغرافي التفصيلي.

لكن بوضوح، هيمن المشككون على المشهد، وكان لديهم دعم خط نسب موقر من قبل علماء الأنثروبولوجيا. قبل الحرب، كان لبوا ومالينوفسكي ورادكليف براون (ممن كانت وجهات نظرهم النقدية حول العزل العنصري غير معروفة على نطاقٍ واسع) نقادًا عنيدين للحتمية البيولوجية وعلم تحسين النسل والعلم المزيف العنصري القرين، الذي يدعمه العديد من العلماء الداروينيين، بالصدفة (انظر مالك 2000). بعد الحرب، كانت وجهة النظر المتشددة على كلا جانبي الأطلسي أنّ الحسابات البيولوجية للطبيعة البشرية التي طبقت على قضية موضوع الأنثروبولوجيا، إما غير ذات صلة أو إنّها كانت خاطئة أصلاً. نظر علماء الأنثروبولوجيا ممن درسوا الطبيعة البشرية إليها كما لو أنّها طيّعة بلا حدود (مع القليل من الاستثناءات، مثل ليفي شتراوس)، بينما رآها أولئك الذين درسوا المجتمع والثقافة بصورة رئيسية كما لو كانت ملموسة بصورة تامة في سياق تطورها التاريخي وديناميابها الداخلية. عاودت الحسابات البيولوجية للطبيعة الإنسانية الظهور فقط على المسرح المركزي للحياة الثقافية أواسط السبعينيات (الفصل السابع)، وكانت من ثم قد رُفِضَت تقريبًا بالإجماع من قبل علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. عاودت البيولوجيا الاجتماعية منذ بداية التسعينيات الظهور بشكلٍ جديد وأكثر أناقة، مع طاقة كامنة أعظم للائتلافات مع الأنثروبولوجيا التقليدية الاجتماعية والثقافية، لكن مرة ثانية رفض علماء الأنثروبولوجيا عمومًا تقدمهم. فيما عدا ذلك، أصبح الجدل أقل عدوانية؛ ربّما بسبب 'التحوّل الإدراكي' في البيولوجيا الاجتماعية، وربّما بسبب أنّ الأنثروبولوجيا نفسها أصبحت أكثر استقبالاً لهكذا قضايا.

يمكن تقسيم العلوم الاجتماعية الداروينية على وجه العموم، والتي تحاول أنْ تنظّر للمجتمع البشري في سياق التاريخ التطوري للنوع الإنساني في تجمعين اثنين

للبحث (نايت وآخرون 1999: 1 –2): في جانب الأنثروبولوجيا التطورية، والتي تأخذ كنقطة مغادرة التقدم في علم الوراثة البشرية، والذي يبدو أنّه يشير إلى درجة التضامن فيما بين الأشخاص مما يُحَدَد من خلال المسافة القرابية، كلما كانت الصلة البيولوجية أقرب؛ كان الواحد أكثر ميلاً للقيام بتضحيات.

ركز التجمع الآخر، المعروف على نحوٍ متزايد على اعتبار أنّه علم النفس التطوري، 'بصورة أقل على النتائج الوظيفية للسلوك من الآليات الإدراكية التي يعتقد أنّها تسنده' (نايت وآخرون 1999). لم تضع هذه المدرسة استنتاجات بسيطة من قبيل وجود السلوك المعين أو مجموعة من الاعتقادات لقيمتها التكيفية الفورية، على الضّد من الجيل الأول لعلماء البيولوجيا الاجتماعية. لنقل بصراحة، كانت هذه المدرسة أكثر اهتمامًا بالإدراك والتصنيف مما كانت عليه مع الجنس والعنف. ظهر المطبوع المميز لهذه الأطروحة الجديدة في سلسلة العمل الموسوم: *العقل المتكيّف* (باركو وآخرون 1992)، وكان أكثر أنصار النظرية تفانيًا فريق عمل يتكون من زوج وزوجة، هما: عالم الأنثروبولوجيا جون توبي، وعالمة علم النفس ليدا كوزمايدس في جامعة كاليفورنيا في سانتا باربرا. ومتفادين على نحوٍ مقصود علامة البيولوجيا الاجتماعية المعقدة، طورا – وآخرون – نظرية للعقل الإنساني والتي نظرت إليه على أنّه يتكون من ميادين هيمنة مفصلة تطورت أصلاً كاستجابة تكيفية إلى بيئة التكيف التطورية، وهي البيئة التي يوجد فيها الإنسان كنوع (في الأعم الأغلب في مرتفعات السهول العشبية لوادي رفت شرق أفريقيا). كانت إذن السمات المحددة للعقل الإنساني قد كُيّفت أصلاً (عززت توافق الأنواع أو طاقتها الكامنة للبقاء)، لكن في السياق المعاصر، قد يكون لديها سوء تكيف. مرة ثانية، يبدو أنّ هناك سببًا جيدًا بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا ليرحبوا بالمعرفة الوضعية في هذا المجال، ولكن حتى الآن فإنّ بحوث هذين العالِمَين لا تقدم نتائج حاسمة، ولا تزال مشتتة لتكون قابلة للاستخدام من قبل علماء الأنثروبولوجيا. زد على ذلك، على الرغم من أنّ بضعة علماء نفس تطوريين حاولوا التنظير للعلاقات المتداخلة بين التطور البيولوجي والتغير الثقافي (بويد وريجارسون 1985؛ درهام 1991)، لم تطوّر المدرسة للآن نظرية للتغير الثقافي، والتي تجعلها تبدو غير مناسبة على نحوٍ منفرد في عالم اليوم المتغير على نحوٍ متسارع.

في النهاية، وبرغم عدد لا حصر له من التشذيبات والتصفيات، لا يزال ينظر إلى علم النفس التطوري من قبل معظم علماء الأنثروبولوجيا كما لو أنّه شكل للاستنتاجية البيولوجية، وقد فشل في القيام بغزوات في التيار الرئيسي للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية خلال التسعينيات. فيما عدا ذلك، يبدو آمنًا الاستنتاج بأنّ الاتصالات بين علماء الأنثروبولوجيا وعلماء البيولوجيا تمّ إنعاشها خلال التسعينيات. وقد أدرك علماء البيولوجيا على نحوٍ متزايد أنّ اللغة، والوعي الذاتي، والخرافة والطقوس أمور معقدة، وهي ظواهر إنسانية على نحوٍ فريد، والتي لا يمكن النظر إليها كما لو أنّها استفاضات على السلوك الوراثي الحيواني. من الناحية الثانية، قَبِلَ علماء الأنثروبولوجيا بدرجة كبيرة أنّ نظرية التنشئة الإنسانية ضعيفة، وأنّ العديدين بدأوا في الأقل بالتساؤل عن جدوى فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية. واليوم، تمّ الاستثمار على نحوٍ جوهري جدًّا في العلوم البيولوجية، ونفذت برامج البحث الشمولي، لذلك فإنّه ربّما مسألة وقت قبل أنْ يتم تحدي الحدود التقليدية للاختصاصات المتداخلة بدرجة أكبر.

العولمة وإنتاج المحلية

لفترة ما خلال التسعينيات، بدا أنّ من الصعب على أي مؤتمر رئيسي في مجال العلوم الاجتماعية أنْ يفشل في تضمين كلمة 'عولمة' في عنوانه. قبل نهاية الثمانينيات، لم يكن المصطلح قد استخدم (روبيرتسون 1992: 8)؛ من ثم، بصورة مفاجئة، صار المصطلح على شفاه أي واحد. كان العديد من علماء الأنثروبولوجيا ناشطين في تعريف الحقل وبتطوير جداول بحث جديدة، وافتتحت مجالات جديدة (مثل *الثقافة العامة* التي تقوم في شيكاغو)، ونشرت موجة كتب، وكانت كلمات مثل: 'عولمي'، و'ثقافة'، و'حداثة'، و'هوية' في عناوينها. كان أكثر الكتب المحررة تأثيرًا كتاب مايك فيذيرستون الموسوم: *الثقافة العولمية* (1990)، الذي جاء بعد كتاب سكوت لاش وجوناثون فرايدمان الموسوم: *الحداثة والهوية* (1991)، وكتاب عالِم الاجتماع أنتوني غدنز الموسوم: *الحداثة والهوية الذاتية* (1991)، وكتاب أولف هانيرز الموسوم: *التعقيد الثقافي* (1992)، وكتاب فرايدمان الموسوم: *الهوية العولمية والصيرورة الثقافية* (1994) وكتاب آرجن أبادوراي الموسوم: *الحداثة بمداها الواسع* (1996)، للإشارة إلى القليل من الكتب الأكثر قراءةً على نطاقٍ واسع.

يمكن أنْ تعرّف العولمة بصورة مؤقتة على أنّها الصيرورة التي تذيب المسافة الجغرافية بين محليات غير ذات صلة. قد يوصف انتشار مفاهيم حقوق، وأنماط الاستهلاك، وتكنولوجيا المعلومات، والموسيقى الشعبية والإيديولوجيات القومية عبر العالم على أنّها صيرورات العولمة، وكما في تدفق رأس المال العالمي، ووباء الإيدز، والمخدرات غير القانونية وتجارة السلاح، نمو الشبكات الأكاديمية العابرة للقوميات في الأنثروبولوجيا، أو الحركات المهاجرة التي تأسست من خلالها، مثلاً، المجتمعات الكاريبية المحلية في بريطانيا. تعتمد مثل هذه الصيرورات بوضوح على تطور البنى التحتية على المدى العولمي (شبكات النقل عبر المسافات البعيدة، تكنولوجيات الاتصال الحديثة، الخ..)، رغم أنّ علماء الأنثروبولوجيا قد يكونون سريعين بالإشارة إلى التأثيرات الثقافية الاجتماعية، أو قل، بطاقات الطائرات الرخيصة أوالفضائيات أو الإنترنت، هي غير متنبأ بها ومتنوعة بدرجة عالية.

جودلت مسألة جِدّة العولمة في كلا الجانبين داخل وخارج الأنثروبولوجيا. جادل البعض على أنّ الشبكات الاقتصادية والسياسية والدينية واسعة المدى على المستوى الإقليمي أو حتى القاري كانت موجودة لقرون، بينما حمل آخرون على أنّ ظواهر مثل بروز المجتمعات الحضرية متعددة العرقيات في الغرب، أو انتشار الأنساق التعليمية الحديثة في العالم الثالث، أو الانتشار العولمي لطرز الحياة والمُثُل السياسية الغربية، أو العمليات السياسية المتنامية للهويات العرقية الجوهرية، تستحق أنْ تؤخذ على أنّها جديدة بحق؛ مما يؤسس لجداول عمل جديدة بالنسبة للنظرية والمنهج في الأنثروبولوجيا. يبدو لمؤلِفَي الكتاب الحالي بما لا يرقى الشك إليه أنّ *سرعة وضخامة* التدفق الحديث للمعلومات والناس والسلع إنّما هي غير مسبوقة في تاريخ الإنسانية، رغم أنّ الشبكات بعيدة المدى للتجارة والقرابة والتبادل الطقوسي والصراع السياسي موجود ربما على نطاقٍ أصغر بكثير بقدر ما وجد المجتمع نفسه.

رغم أنّه يبدو تافهًا، فإننا نشعر بالحاجة للتشديد على التمايز بين *العولمة نفسها*، وهي مجمّع للصيرورات الثقافية الاجتماعية التي تظهر واقعًا مع جذور تاريخية تمتد إلى فترة الاستعمار وما وراء ذلك، وبين *دراسات العولمة*، وهي عائلة من المقاربات الأنثروبولوجية إلى هذه الصيرورات التي حققت حضورًا مهمًّا خلال التسعينيات. فيما يتعلق بالـ'عولمة' نفسها، كان الحدث الأكثر أهمية لفترة ما بعد

الحرب بلا شك هو سقوط حائط برلين، وقد كان لذلك تداعيات واسعة المدى بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا. أولاً: كما أشير إليه أعلاه، سرعان ما تلاقى علماء الأنثروبولوجيا في ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية في المؤتمرات، محاولين أنْ يفهموا 'مفهومات' أحدهم الآخر لميدان العلم. ثانيًا: وحتى أكثر جوهرية، فقد 'فُتِحَت' منطقة إثنوغرافية كاملة وجديدة للبحث الأنثروبولوجي، أسس ماضيه المشترك الذي ظهر مؤخرًا مقياسًا للمشاعية في أنحاء هذه المنطقة (متجسدًا، على سبيل المثال، في المؤتمرات البيروقراطية، والتعليمية والعلمية، والإيديولوجيا والذاكرة الاجتماعية)، واضعًا رقعة للتقاليد المحلية الأكثر انتزاعًا، والتي أكدت نفسها مع قوة متجددة فوق الانهيار المفاجئ للسلطة المركزية. وبالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا الغربيين ممن دخلوا في عمل حقلي في 'المنطقة ما بعد الاشتراكية'، بدت هذه الظروف فريدة بصورة كافية لتحث على تطوير مجموعة من المقاربات النظرية والمنهجية المبتكرة. وعليه، عام 1991، نشرت عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية كاثرين فيرديري المقالة المؤثرة جدًّا الموسومة: 'تنظير الاشتراكية: مقدمة إلى "الانتقال"'. وبالاستناد إلى بحوث لا يزيد عددها على أصابع اليد الواحدة لعلماء الأنثروبولوجيا الغربيين ممن قاموا بعمل حقلي في المنطقة قبل عام 1989 (انظر هالبرن وكيديكل عام 1983 لمراجعة عامة)، على عمل العلماء الأوربيين الشرقيين (مثل عالم الاقتصاد الهنغاري جانوس كورناي)، (وعلى نحوٍ يدعو إلى التعجب) عن نظريات كارل بولاناي (الفصل الخامس)، طورت فيرديري نموذجًا نظريًّا كليًّا لما قبل 1989، مجتمع 'اشتراكي'، والذي تصفه كنوع اشتراكي تاريخي مميز، مع تماثلات معينة مع الإقطاعية. تطورت البحوث اللاحقة في جانب متبعةً النموذج النظري لفيرديري (انظر همفري 97/1996)، على امتداد خطوط مختلفة (انظر رايز 1997). وفيما عدا ذلك، تبقى وجهة نظرها مهيمنة في دراسات المنطقة.

قد يساعد هذا المثل على توضيح بضع نقاط، ويقدمنا في الوقت نفسه إلى الدراسة الأنثروبولوجية للعولمة. نرى في جانب، عملية العولمة الاقتصادية الاجتماعية التي تقود إلى انهيار النسق السياسي المناطقي. وفي جانبٍ آخر، نرى علماء أنثروبولوجيا (هم أنفسهم وكلاء للعولمة) يتغلغلون في 'الحقل' الجديد النظيف جدًّا، معرفين إياها كـ 'منطقة إثنوغرافية'، يصوغون تحالفات مع علماء محليين، ويحاولون أنْ يؤسسوا 'تقليدًا مناطقيًّا للكتابة الإثنوغرافية' محترمًا (انظر ص 145 أعلاه). وعليه،

تحت عملية العولمة الحواجز حول المنطقة، بينما ينشغل علماء الأنثروبولوجيا بوضع أنفسهم محليًّا فيها، مصرحين بتفردها، ومطورين نظرية تفصيلية مصممة لها. مع ذلك، وعلى سبيل المفارقة، النظرية التي تطورت إذن ليست بحدّ ذاتها مهتمة بالعولمة. في الحقيقة، يعود تشديدها على النموذجية والآليات للإدماج الاجتماعي إلى سبعينيات القرن الماضي وقبلها. وبالطبع، يقوّي هذا المنحنى النموذجي الجدل في أنّ المنطقة بحاجة فعلاً إلى موضوع متمايز، وبالتالي مشروع للدراسة بالنسبة لجماعة فرعية جديدة من علماء الأنثروبولوجيا.

كما رأينا، للعولمة تأثيرات محلية، والتي هي غير متنبأ بها، وقد تكون مستقلة استقلالاً ذاتيًّا إلى الحدّ الذي تعارض فيه بصورة مباشرة العولمة. وكان هذا الإدراك نقطةً مهمة للمغادرة بالنسبة لدراسات العولمة التي ظهرت في الأنثروبولوجيا خلال التسعينيات.

لم يظهر الاهتمام الأنثروبولوجي في العولمة من فراغ. واستبقت دراسات العرقية والقومية التي ظهرت في الثمانينيات (الفصل الثامن) بوضوح مدرسة العولمة، وبقدر ما كانت القومية بالتحديد مقترنة بدرجة كبيرة بالحداثة والدولة، كانت الحركات العرقية كذلك مقترنة بدرجة كبيرة بالتغير والحداثة. وبالمثل، هناك استمراريات واضحة مع اهتمام السبعينيات بالاقتصاد السياسي (الفصل السابع). وفي الحقيقة، نشر اثنان من أكبر الرجال سنًّا لهذه المدرسة، إيرك ولف (طالب ستيوارد) وبيتر ورسلي (طالب كلوكمان)، كتبًا رئيسية في بداية الثمانينيات (ولف 1982؛ ورسلي 1984) تعاملت مع الجوانب الثقافية للرأسمالية العولمية، وبخاصة بحالة ورسلي، كونية الحداثة. وبالعودة إلى الوراء أكثر، هناك استمراريات مع النظرية اللينينية الماركسية للإمبريالية، مع تقليد الدراسات الفلاحية التي كان الرائد فيها مدرسة شيكاغو وستيوارد، ودراسات الحداثة لمدرسة مانشستر.

تُعكّس مثل هذه الاستمراريات بوضوح في العمل المؤثر لعالِم الأنثروبولوجيا السويدي أولف هانيرز، والذي كان مؤلفه الأول (1969) دراسة لحياة الغيتو الأمريكي بحسب تقليد مدرسة شيكاغو، وكان عمله النظري الرئيسي (1980) تقييمًا للأنثروبولوجيا الحضرية. كانت إسهاماته الأكثر أهمية في التسعينيات مناقشة للحقل، وللطاقات الكامنة لدراسات العولمة (هانيرز 1992). وقد أعيد تعريف مفهوم الثقافة

في المجلد الأخير ليؤشر تدفق عملية الإدماج الجزئي بدلاً من المعنى المستقر، والأنساق المحددة للمعنى. كان هذا المفهوم للثقافة متوافقًا مع أحاسيس ما بعد الحداثة التي لا تزال مهيمنة، كما كان تعريف هانيرز للعولمة كجوانب عولمية للحداثة، بدلاً من 'القرية العولمية' المتراصة تمامًا. وقد جعلت مثل هذه التعديلات دراسات العولمة أكثر لذة من الأنثروبولوجيا التقليدية، لكن كانت مفصلة كذلك لتوفر فهمًا للعالم حيث الكليات الثقافية المحددة المستقرة غير مهيمنة بوضوح. كما صاغ هانيرز مصطلح 'الكريبولية الثقافية' ليصف اختلاط تقليدين اثنين أو بضعة تقاليد متمايزة بالسابق؛ حيث استخدم في السابق مصطلحًا آخر للإشارة إلى نفس الظاهرة وهو 'الهجانة الثقافية' (مودود وفيربنر 1997).

أخيرًا، ومثل تقريبًا كل كتابات عالم الأنثروبولوجيا في هذا الحقل، يشدد هانيرز على أنّ للصيرورات العولمية العامة نتائج محلية مفصلة، وأن العولمة لا تستلزم بالضرورة اختفاء الاختلافات الثقافية المحلية، وبدلاً من ذلك، أُشعِلَت نار المعركة مع مخرجات غير متنبأ بها، وفي الغالب مبدعة جدًّا. في الحقيقة، اقترح التعبير الجديد *العولمة المحلية* لتشدد المكون المحلي في الصيرورات العولمية. وفيما عدا ذلك، يصبح نمط التنوع الثقافي في حقبة التدفق والاتصال المكثف عبر الحدود مختلفًا بصورة جذرية من 'ثقافات الأرخبيل' المتصورة في الأنثروبولوجيا الثقافية الكلاسيكية (إيركسون 1993ب).

كانت دراسات العولمة بالنسبة لعلماء أنثروبولوجيا من أمثال هانيرز إذن ببساطة امتدادًا للبحث القائم، إلى سياق ميداني جديد للاتصالات العولمية والهجرة المتزايدة، وبدت العولمة بالنسبة لآخرين لتطرح عددًا من الأسئلة الجديدة، التي تمت الاستجابة إليها بتشكيلات نظرية مبتكرة.

يكمن مثال على النوع الأخير في 'نظرية شبكة الفاعل' المقترحة من قبل برونو لاتور (انظر ص 164). بدت هذه النظرية التي تطورت أصلاً في دراسة للممارسة العلمية، مع تشديدها على 'الهجين'، وعلى عملية 'الترجمة' التي تظهر بين الأشخاص عندما يتدفق الأشخاص أو الموضوعات أو الأشياء من سياق إلى سياق، مناسبة بصورة مثالية للعالم المعولم. تصبح نظرية شبكة الفاعل أداة مهولة لتحليل العمليات العولمية عندما تستخدم منهجيًا على امتداد خطوط مقترحة من قبل نظرية

الشبكة الكلاسيكية (الفصل الخامس)، وملهمة نظريًّا من خلال المناقشات المتبرعمة لنظرية التبادل التي ظهرت خلال التسعينيات.

وقد أسهم آرجن أبادوراي وهو عالم أنثروبولوجيا آخر بصورة جوهرية بنظرية متفانية للعولمة. وفي مجلده المحرر عن الأنثروبولوجيا الاقتصادية من 1986، طور أفكارًا للتحول القيمي في الشبكات العولمية التي هي من بقايا عمل لاتور، وكما في حالة لاتور، أُلهِمَ بالنهاية باهتمامات ظاهراتية. من ثمّ، نشر أبادوراي عام 1955، المقالة الموسومة: 'إنتاج المحلية'، والتي تقترح أنّ المجتمعات الإنسانية تخبر دائمًا توترات بين العمليات المحلية والعمليات العولمية، بقدر ما يجب على أي مجتمع أنْ يتفاعل بالضرورة مع سياقاته. 'إنتاج المحليات'، ممن سيضمن ولاءها أنّ المجتمع المحلي لن يُبتَلَع من قبل سياقه، ويصبح بالتالي همًّا رئيسيًّا لكل المجتمعات، تمامًا كما يصبح التوتر بين الاهتمامات المحلية والاهتمامات العولمية همًّا رئيسيًّا لكل الأفراد. وعلى هذا الأساس، يقترح أبادوراي تعديلاً جذريًّا للدراسات الأنثروبولوجية للطقوس، حيث ينظر إلى الطقوس على أنّها تؤدي وظيفة، أولاً وقبل كل شيء، كأداة لـ 'إنتاج المحلية'. وهنا فإنّنا نرى مثالاً آخر للبناء النظري الذي يربط الحقل الفرعي الهامشي الذي ينطوي على طاقة كامنة في الأنثروبولوجيا إلى الأسئلة الكلاسيكية للبحث الأنثروبولوجي، مثل التبادل أو الطقوس.

ورغم أنّ بحوث العولمة كانت اختصاصًا ناطقًا باللغة الأنكليزية بدرجة كبيرة (كما لو أنّها ميّالة لتثبيت المزاعم من أنّ 'العولمة الثقافية' كانت مساوية للأمركة)، فإنّ بعض أكثر الإسهامات المهمة إلى الحقل تمّ القيام بها من قبل عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي مارك أوجي، ممن درس الطقوس والسياسة في غرب أفريقيا، بنمط ماركسي بنائي بدرجة كبيرة خلال الستينيات. ناقش أوجي في الدراسات الإثنوغرافية الصغيرة لميترو باريس وحدائق لوكسمبيرك (أوجي 1986، 1985)، والأكثر تأثيرًا، في كتبه النظرية اللاحقة، من ضمنها كتابه الموسوم: *اللامكان* (1991؛ *اللامكان* بالإنكليزية 1995) مصير المفهوم الأنثروبولوجي الكلاسيكي للمكان، والثقافة، والمجتمع والمجتمع المحلي في حقبة ما بعد الحداثة للتدفق والتبادل، مجادلاً على أنّ استقرار الـ 'مكان' لم يعد ليؤخذ كمسلمات في هذا العالم غير المضمون. يوازي أوجي بين العديد من اهتمامات أبادوراي (انظر أبادوراي 1996). كما يناقش في عمل من بقايا مواطنه ما

بعد الحداثي، جان بودريار الأحلام والخيالات في ظلّ أنظمة معلوماتية مختلفة، بانيًا على بحوثه المبكرة لغرب أفريقيا وكذلك بحوثه الأخيرة للتنمية العولمية (أوجي 1999).

كانت القرابة بين دراسات العولمة والبنائية التفكيكية لما بعد الحداثة مبرهنًا عليها في عمل بضعة علماء أنثروبولوجيا، وربّما الأكثر مبعثًا على الحزن في كتاب ستراثيرن الموسوم: *الترابطات الجزئية* (1991). جادل ستراثيرنر على أنّه لا المجتمعات ولا الأنساق الرمزية هي كليات متماسكة، وهذا ما تدعمه بحوث العولمة (وبشكلٍ ملحوظ لدى هانيرز) باستحسان. كان في تعددية الأصوات، ومحو التمايزات الواضحة بين 'الثقافات' أو 'المجتمعات'، والموقف الانتقائي لمنهجية البحث، والإصرار على أنّ العالَم مسكونٌ بالهجائن (موضوعات، ناس أو مفهومات، كما يمكن أنْ تكون عليه الحال) بعض من المفهومات المشتركة. وحثّ بعض من قادة علماء أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، وأكثرهم ملحوظية جورج ماركوس، على الدراسات المقارنة للحداثة بإطارٍ مناسب لأنثروبولوجيا محدثة وتأملية. أعطت دراسات وصلة العولمي إلى المحلي، تناقضات التأملية الثقافية واسعة الانتشار والانتشار العولمي لأيقونات ومؤسسات الحداثة، بالنسبة للبعض، أساسًا ميدانيًّا صلبًا للمزاعم النظرية النائية والخالصة في الغالب لعلماء ما بعد الحداثة.

وبرغم العديد من الاستمراريات مع التقاليد البحثية القائمة، قد يؤشر ظهور دراسات العولمة (أو الدراسات المقارنة للحداثة) الأفول النهائي للمفهومات الأنثروبولوجية الكلاسيكية لـ 'ثقافة' و'المجتمع'، التي أظهرت إصرارًا رائعًا في مواجهة الانتقادات التي تقرب من المستمرة منذ الستينيات. لا يتعلق السبب لهذا بالقيمة الجوهرية لنظريات العولمة نفسها، بقدر ما يتعلق بحقيقة أنّ هذه النظريات توجّه انتباهنا إلى واقع ميداني، يبدو فيه حتى النموذج المثالي للمجتمع أو الثقافة المستقرة، المعزولة، 'الأصيلة' خطأ تاريخيًّا على نحوٍ متزايد. قد تكون النماذج النظرية لشبكة الفاعل التي راجعناها بإيجاز أعلاه عرضًا أوليًّا لنوع المفهومات التي ستحل بالنهاية محل المفهومات الكلاسيكية. إنّها تصّور عالَم 'الترابطات الجزئية'، المتغير على الدوام و'الموضوعات الاستطرادية' الآخذة في الهجانة المنتشرة والمستخدمة من قبل الحَمَلَة البشريين بأفكار تأملية لهويتهم هم، والتي تستمد فيها أفكار 'الثقافة' من علم الأنثروبولوجيا، قد تنتصب على نحوٍ بارز. يجادل السكان الأصليون مثل الساماي

لشمال الإسكندنافيا والعديد من السكان الأصليين لجماعات شمال أمريكا بفعالية الفضائل النسبية للدراسات الإثنوغرافية لثقافاتهم؛ فقد يألف سكان الترينيداد نظرية أم. جي. سمث (1965) للتعددية الثقافية، ويبني سكان أستراليا الأصليون بفعالية على الإثنوغرافيا الكلاسيكية لتقديم 'ثقافتهم' إلى السلطات، ويحتفظ سكان جزر المحيط الهادي بحقوق النشر لطقوسهم، ليوقفوا علماء الأنثروبولوجيا من بث أفلام فيديو عنهم. قد ينتهي الأنثروبولوجيون في هذه الحقبة إلى وضع 'هجين' بصورة نموذجية لدراسة ليس ثقافة شعب آخر، وإنّما لدراسة تمثلات شبه أنثروبولوجية لشعب آخر لثقافتهم.

لم يُشارَك الحماس المفاجئ لدراسات العولمة من قبل الجميع، فقد كانت هذه أشبه ما تكون بقضية الملابس الجديدة للإمبراطور. وبالنسبة للبعض، كانت العولمة مجرد اسم خيالي للإمبريالية الجديدة، مطهرةً من بعدها السياسي. ولكنْ في حين أنه من الصحيح أنّ الاهتمام بعلاقات السلطة كان متغايرًا في البحث عن العولمة، إلا إنه لم يكن غائبًا. كانت السلطة قضية رئيسية في عمل أبادوراي، وكذلك الحال في الجسم المؤثر للعمل البحثي عن الحداثات المقارنة التي أنتجت أو تمّ تحفيزها من قبل جون وجين كوماروف لجامعة شيكاغو (انظر على سبيل المثال، كوماروف وكوماروف 1993)، وكانا ملهمين بعمل عن السلطة و'المقاومة' (الفصل السابع) من قبل كتّاب من أمثال جيمس سي. سكوت (1985)، أنتوني غدنز (1979)، إيرك ولف (1969) وبالنهاية ماركس. وقد جادل الكوماروف، من بين أمور أخرى، على أنّ الطقوس التقليدية، كالسحر، قد تنقلب - تحت تأثير الإجهاد المتطرف الموروث بالصيرورات العولمية - إلى الأشكال الفتّاكة، التي تشجع العنف الجماهيري.

وكان من الاعتراضات الأخرى التي وجهت إلى دراسات العولمة أنّ على الأنثروبولوجيا أنْ تستمر بالتشديد على الجوانب المحلية والفريدة، وأنّ أنبياء العولمة بالغوا بالوصول إلى الحداثة. على أية حال، وكما أشرنا إليه أعلاه، لا يمنع التعرف على الترابطات العولمية الاهتمام بالمحلي، ويبدو أنّ الثقافات المحلية المشتتة للعالم المعولم تدعو إلى مقاربة ذات خصوصية، أو حتى مقاربة بوا. في الحقيقة، كتب أكثر علماء الأنثروبولوجيا شهرةً والمقترنين بتقليد النسبية الثقافية في العقود الأخيرة للقرن العشرين (أي جيرتز وساهلينس) مقالات وضعت بتعقل الهجوم أو، على الأقل، تأثير الحداثة

على المجتمعات التقليدية والقبلية سابقًا، في الإطار الأكبر لمشروعاتهم المعنية. كتب ساهلينس عن مفارقات سياسات الهوية في ماليزيا، 'كما قال أحدهم من غانا الجديدة لعالِم أنثروبولوجيا: إذا لم يكن لدينا *عادات*، سنكون تمامًا مثل الرجال البيض' (1994: 378). وصف ساهلينس كذلك الإتجار وسياسة الهوية في جزر المحيط الهادي، منتقصًا ثقافة 'الهاواي' التجارية التي تقدم إلى السيّاح من قبل الهاوايين الذين يقومون بإعادة ابتكار أنفسهم 'بالصورة التي صنعها الآخرون عنهم' (ص 379). على أية حال، شدد بعد ذلك، باستمرارية مع عمله المبكر، و'ما يُحتاج إلى دراسته إثنوغرافيًّا هو البحث في أصالة الحداثة عبر الزمن وفي كل تخبطاتها الجدلية صعودًا أو نزولاً (ص 390). كتب جيرتز، بمسحة مشابهة إلى حدٍ ما، أنّ الفرق 'سيبقى بلا شك'، لن يأكل الفرنسي أبدًا الزبدة المالحة، إلا إنّ الأيام الخوالي التي كانت تشهد حرق الأرملة وأكل لحوم البشر ولّت إلى غير ذي رجعة' (1994: 454). وقد رأى فيما عدا ذلك أنّه لا تناقض بين ظهور العالم المستمر للترابطات (في معارضة العالم غير المستمر للثقافات المستقلة استقلالاً ذاتيًّا)، وبرنامجه البحثي على وجه العموم، والذي أوجزه، في مكان واحد بالقول، إنّه كما لو أنّك 'تمسك استدارة عقل الغريب' (ص 462).

أرسلت كلتا المقالتين فهمًا مميزًا لانعدام الراحة، المكشوف بصورة غير مباشرة من خلال الاستخدام المكثف للتهكم. وافق جيرتز وساهلينس على أنّ حقبةً من الزمن مضت إلى غير ذي رجعة، في الحديث عن الزمن المعاصر ك 'ما بعد الحداثة'، باستخدام المصطلح على نحوٍ وصفي للإشارة إلى التشتت والحداثة التأملية والحدود الملطخة.

التذييل

لعل أحد أكثر المؤلفات المخصصة لطلبة الدراسات الأولية في الأنثروبولوجيا التي صدرت خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين، كان كتاب نابليون جاكنون صغير الحجم عن اليانامامو لغابات المطر الكثيفة على الحدود بين البرازيل وفنزويلا. وصف كتاب *الشعب العنيف* (1968: الطبعة الخامسة، 1997) ثقافة 'العصر الحجري' المركوبة بالعنف والحرب وما شابهها ممن فُسِرّ تنظيمها الاجتماعي (قرى تقوم على

القرابة ميالة إلى الانغلاق) وشؤونها الحربية بالعودة إلى النظريات الداروينية للانتقاء الطبيعي؛ حيث القرى تنشطر عندما تنمو كبيرة جدًّا لتكون متحدة بصورة مؤثرة من خلال التقارب الوراثي، والحرب، التي تتسبب بمنافسة الذكور من أجل النساء، وتنتقى مباشرةً من أجل الأصلح.

في خريف عام 2000، قرأ متخصص آخر بالشعب الأمازوني، تيرينس تيرنر، الأدلة للكتاب القادم عن اليانومامو، والذي كتب من قبل المحقق الصحفي باترك تايرني (تايرني 2000). قدم تايرني في الكتاب بعضًا من الانتقادات الجدية جدًّا للباحثين المشتغلين فيما بين اليانومامو، مستهدفًا جاكنون على وجه التعيين والفريق الذي تعاون معه نهاية الستينيات. يستمر الجدل حول بعض النقاط التي طرحها تايرني حتى وقت كتابة الكتاب الحالي، إلا إنّ الجدل الساخن المحدَث في الأنثروبولوجيا الأمريكية يكشف عن الوجود المستمر لبعضٍ من العيوب المهمة التي حددت ميدان العلم على الأقل منذ أيام بوا.

كان لتيرنر، ممن استلهم عمله عن الكايابو حواس نظرية ما بعد الحداثة وحاول أنْ يموضعها تاريخيًّا، وكذلك الحال بمناقشة – في أوسع مقالاته قراءةً – سياسات هويتهم الحديثة طارئة الظهور، وكان له رد فعل فوري على مزاعم تايرني، فكتب إلى رئيسة اتحاد الأنثروبولوجيا الأمريكي (أي. أي. أي.)، محذرًا إياها من أنّ فضيحة جوهرية تؤثر على ميدان العلم برمته تأخذ مكانها. كما حدث، فقد تمّ تسريب رسالته الإلكترونية لـ (أي. أي. أي.)، وخلال أيام، صارت ملكًا مشاعًا بالنسبة لآلاف الأنثروبولوجيين. على الرغم من أنّ بعض مزاعم تايرني، على نحوٍ ملحوظ أنّ عالِم الوراثة جيمس نييل وجاكنون وأعضاء آخرين من فريقهم نشروا بصورة مقصودة قليلاً أو كثيرًا مرض الحصبة فيما بين سكان اليانومامو، تبين أنّها كانت خاطئة، فقد كان لديه اتهامات أخرى كذلك. ادعى، فيما بين أشياء أخرى، أنّ جاكنون إبتز أحد سكان اليانومامو ليعطيه معلومات حول القرابة، وأنّه شجع بصورة نشيطة بعض أعمال العنف التي قام فيما بعد بتصويرها كجزء من فلمه الوثائقي لـ 'عنفهم'. كان بحث اليانومامو لجاكنون موضوعًا للجدل فيما بين المتخصصين ممن أشاروا إلى نقاط ضعف منهجية (فيركوسون 1995)، أو شددوا على جوانب أخرى لمجتمع اليانومامو مما فعل هو (لزوت 1984)، إلا إنّ التنويه أنّه زيّف تقريبًا بعض بياناته، كما تصرف

بطريقة غير أخلاقية بعمق في الحقل، أدى إلى غضب كبير، بالمقارنة إلى العداوة التي واجهها من قبل عالِم أنثروبولوجيا ذي توجهات بيولوجية قبل ما يقرب من عقدين من الزمان، وهو ديريك فريمان. في تشرين ثاني عام 2000، عندما نظم الـ أي. أي. أي.، ندوة خاصة عن كتاب تايرني خلال مؤتمره السنوي، اعتذر جاكنون عن الحضور بسبب أنّه تشكك في أنّ الاجتماع سيقرب من القتل على مرأى العامة.

قد يكون محقًّا في هذه؛ فقد هيمن على مؤتمر الـ أي. أي.، عدد من النسبيين الثقافيين، ممن كان معظمهم ليس فقط أنّه لا يثق ربما بالأخلاقيات الحقلية لجاكنون، وإنّما بكونيته الداروينية، وممن كان يمكن أنْ يكونوا مسرورين ليهتفوا بعقوبته (إنْ لم نقل إخصاؤه مهنيًّا) لأحد أو كلا هذين السببين. على ما قد تكون هذه عليه – ولم ينزل الغبار بعد حتى كتابة هذه السطور – أشرت القضية، وبخاصة ملامح أنصارها الرئيسيين، توترات اثنان مما بدا أنّهما معمران في أنثروبولوجيا القرن العشرين. أولاً: كان هناك سؤال الطبيعة على الضّد من التطبع. رأى جاكنون السلوك الثقافي على أنّه مرتبط على نحوٍ قريب بالبرمجة الوراثية، ورآها تيرنر على أنّها مستقلة استقلالاً ذاتيًّا بدرجة كبيرة وغير قابلة للتقليل إلى مستوى البيولوجيا. بدا صراعهما إعادة لشرعنة خلاف العمر بين النسبية والكونية، مع تيرنر بدور فارس بوا، مخضعًا التنين الشرير للداروينية، ممن كان حديثها الأملس عن الجينات والانتقاء الطبيعي قد أخفى قلبًا مسودًّا من خلال تحسين النسل والعنصرية والتطهير العرقي. ثانيًا: كان هناك سؤال الأصالة الثقافية وعلاقته بالأخلاقيات المهنية، والتي تحل محل التنين الناري مع العالِم المجنون، المستعد ليحصل على بياناته بأي ثمن. تعود شعبية كتاب جاكنون بلا شك إلى تصويره لثقافة 'نظيفة جدًّا' غير ملوثة بالحداثة. خلال التسعينيات، فاوض سكان اليانومامو من أجل حقوق الأرض مع السلطات البرازيلية والفنزويلية، حيث تمّ تهميشهم من خلال تدفق عمال مناجم الذهب، وعرضوا قضيتهم في الأوقات الرئيسية للتلفزيون في أنحاء العالم. ومع ذلك، لم ير جاكنون فيه على أنّ عمله يقتضي مساعدتهم لتحقيق النقلة إلى طريقة الحياة شبه الحديثة. على العكس، كانت نظرته 'للعالَم القبلي' في الأقل بجزءٍ منها أنّها كانت مختبرًا للبحث العلمي. وعليه، قيل الكثير في الجدال، حول حقيقة أنّه عندما جمع جاكنون الأنساب، كتب أرقامًا على أذرع الناس بحبر ثابت، وهو الممارسة التي استدعت استحضار معالجة السجناء في

معسكرات الموت الهتلرية. وعلى الضّدمن ذلك كان عمل تيرنر عن الكيابو، وصف ثقافتهم على أنّها ديناميكية وخليط من الهجين. كانت وجهة نظره أنّه من أجل البقاء كجماعة، فإنّهم بحاجة إلى أنْ يتكيفوا على الظروف الحديثة، وعلى الضّد، أنّ حداثتهم كانت شرطًا سابقًا لبقائهم الثقافي. وفيما بين أشياء أخرى، فقد شجعهم على تعلم البرتغالية وعلّمهم استخدام كاميرات الفيديو ليجلبوا اهتمام العالم إلى قضيتهم.

كشف هذا الجدل الساخن، الذي أخذ مكانه تقريبًا بصورة استثنائية عبر الإنترنت في الأشهر الأخيرة لعام 2000، أنّ المجتمع الأنثروبولوجي كان منقسمًا على سؤال النظرية والمنهج والأخلاقيات المهنية، وقد صلت أنثروبولوجيا القرن العشرين مع 'قضية جاكنون' إلى نهاية غير محسومة.

تتغير المناهج وصيرورات المفاهيم وجداول البحث. والحدود بين الأنثروبولوجيا وفروع المعرفة الأخرى ضبابية بدرجة متطرفة في أماكن، وكلا العائلتين الواسعتين للمقاربات التي تمت مناقشتها في هذا الفصل الأخير على سبيل المثال، متداخلة الاختصاصات على نحوٍ مميز، حيث ترتبط دراسات العولمة مع النظرية السياسية، والجغرافية البشرية، وعلم الاجتماع على المستوى الكبير والتاريخ، والمقاربات التطورية مع علم النفس، والبيولوجيا مع دراسة الجهاز العصبي. زد على ذلك أن الانتقائية في النظرية والطرق كانت من خواص آخر عقدين للقرن العشرين. ومع ذلك يمكن أنْ يقال إنّ بعض التوترات الكلاسيكية للأنثروبولوجيا، والفروق التي صنعت فرقًا (تعبير بيتسون)، والتي حددت الحيّز الذي أخذت الأنثروبولوجيا مكانها ضمنه، لا تزال كما هي.

أولاً وقبل كل شيء، لا يزال يعطي معنى أنْ نميز بين الأنثروبولوجيا كعلمٍ تعميمي (النموذج: هاريس وجيلنر) والأنثروبولوجيا كواحدة من العلوم الإنسانية، والتي تهدف إلى الإغناء التفسيري بدلاً من الدقة (النموذج: كليفورد وستارثيرن). ثانيًا: كما إنه يعطي معنى كذلك (رغم أنّ هناك الكثير من الدراسات الانتقالية) لنميز بين علماء أنثروبولوجيا للمجتمع ممن يركزون على الوكالة، البناء الاجتماعي، السياسة (النموذج: بارث، ولف) وعلماء أنثروبولوجيا للثقافة يركزون على الرموز، البنى الذهنية، المعنى (النموذج: ليفي شتراوس، جيرتز). تفادينا هنا، على نحوٍ مقصود

مصطلحات أنثروبولوجيا اجتماعية وأنثروبولوجيا ثقافية، والتي تشير على وجه العموم إلى الانقسام الأوربي الأمريكي، والذي يتداخل فقط مع هذا التمييز. ثالثًا: كما تقترح قضية جاكنون، لا يزال معقولاً بصورة تامة أنْ نميز بين المقاربات التي ترى المجتمع والثقافة بصورة رئيسية كظواهر تاريخية (مثل دراسات العولمة) والمقاربات التي تبحث بصورة رئيسية عن بنى وأنماط غير محددة بزمن وثابتة غير متغيرة (مثل الداروينية المجددة).

يضع العديد، إنْ لم يكن معظم علماء الأنثروبولوجيا الواقعيين، أنفسهم على مفترق واحد، أو اثنين أو كل هذه الاستقطابات الثلاثة، إلا إنّ معظمهم يشعرون بمغناطيسية هذه الأقطاب، ويجدون أنفسهم مجبرين على أنْ يتخذوا موقفًا بين فترة وأخرى. تذبذب بوا نفسه بين الطموحات العلمية والطموحات الإنسانية لصالح ميدان العلم، وغالبًا ما ارتفعت نسبيته الثقافية إلى الحدّ الذي تركتْ ظلالها فيه على اعتقاداته القوية في الذرائع العلمية للأنثروبولوجيا.

يمكن كذلك اقتراح المزيد من الثنائيات التي تضع الحدود للموضوع: البدائية (أنثروبولوجيا الحداثي) على الضّد من الدراسات المقارنة للحداثات، الداروينية الجديدة والمقاربات الأخرى المادية على الضّد من الظاهراتية والأنثروبولوجيا التأملية، البحث عن الفريد على الضّد من البحث عن الكوني والعام. وفي جدل مشهور أواسط التسعينيات، جادل ساهلينس وعالِم الأنثروبولوجيا المولود في سريلانكا كانانات أوبيسيكر الكونية والنسبية بالوكالة. جادل ساهلينس، في عمله عن تاريخ سكان هاواي (ساهلينس 1981، 1985) على أنّ الكابتن كوك قد قتل، في ذلك اليوم القدري عام 1779، بسبب أنّ سكان هاواي أدمجوه في خرافة، وأنّه بالنهاية فشل في أنْ يتبع نص تلك الخرافة. كتب أوبيسيكر كتابًا كاملاً احتج فيه على هذه 'الغرابة'، وفيه ادعى أنّ ساهلينس بالغ في مفهوم 'الآخرية' لسكان هاواي، ممن كانوا منقادين ربما بنفس الدوافع الكونية العملية وبالنهاية النفسية كما في أي واحد آخر (أوبيسيكر 1992). استجاب ساهلينس بالنهاية بكتابٍ آخر دافع فيه عن وجهة نظره بتفاصيل كثيرة (ساهلينس 1995). وكشف الجدال الأقل شخصنة وأقل عدوانية من الجدال الذي أخذ مكانه مؤخرًا في الأنثروبولوجيا (مثل جيلنر ضد سعيد، فريمان ضّد ميد، تيرنر ضد جاكنون)، التبادل الملون وغير الحسي بين أساتذة ذوي اعتبار

عال، أنّه حتى في مركز الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية، هناك عدم اتفاق عميق حول جوهر الإنسانية، يستحق جدلاً بطول كتاب.

بقدر ما يتعلق الأمر بالتوترات المشار إليها أعلاه، فإنّ الحيّز الثقافي الذي يعرّف الأنثروبولوجيا يبقى سليمًا في المقام الأول، على الرغم من 'نهاية الحداثة'. قد تكون فكرة البدائي قد ذهبت، وقد يكون مفهوم عالم الثقافات المنفصلة تمّ إلغاؤه؛ إلا إنّ الأسئلة الكبيرة: 'ما هو المجتمع؟'، و'ما هي الثقافة؟'، و'ما هو الكائن البشري؟' و'ما الذي يعنيه أنْ تكون كائنًا إنسانيًّا؟' لم تتم الإجابة عليها بعد، أو بالأحرى: إنّها لا تزال تُجاب بطرق متصارعة. وفقط، عندما تُجعَل هذه الصراعات واضحة بصورة كافية، يستطيع ميدان العلم أنْ يستمر ليزدهر، حيث إنّه كما أظهر هذا الكتاب، اعتمد علم الأنثروبولوجيا عبر تاريخه على الجدل، لقدرته على أنْ يطور وجهات نظر جديدة ومعرفة جديدة.